思想與時代月刊 第三十二期

（中華民國三十三年三月一日出版）

編輯兼出版者 思想與時代社
貴州遵義水硐街三號

印刷者 貴陽中央日報社
大廣門外高家園

第三十三期目錄預告

自由之眞諦 謝幼偉
讀二程全書 繆鉞
中國近代儒學之趨勢 錢穆
中國歷代官制演變之方式 陶元珍
柏烈得萊的歷史觀 謝幼偉
闍百詩之遊踪 夏定域
努斯堡教授著國際私法原理（述評） 韓德培

定價表

每月一冊 全年十二冊

每月一日發行

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定費外另加） 國內	國外
零售	一	六元	三角	照郵局規定辦理
預定半年	六	三十六元	一元八角	
預定全年	十二	七十二元	三元六角	

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務祈（1.）原定單號數（2.）定戶姓名（3.）何處定4.何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬白元左右。

（三）投稿之稿，不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（五）本刊對來稿有删改之權。

思想与時代

第三十二期　民國卅三年三月一日

目次

東西接觸與中國文化之新趨嚮　錢穆
現代心理學派別及其意義　黃翼
浙江詩學源流評述　祝文白
姜白石之文學批評及其作品　繆鉞
清代幕僚制度論（續）　全增祜
休謨之外界學說（書評）　謝幼偉

東西接觸與中國文化之新趨嚮

錢穆

中國文化進展，根據上述，可分為三階級。第一是先秦時代，天下太平世界大同的基本理想，即在此期建立，而同時完成了民族融和與國家摶成的大規模，為後來文化衍進之根據。第二是漢唐時代，在此期內，民主精神的文治政府，經濟平等的自由社會，次第實現了，這是安放理想文化共通的大間架，栽培理想文化共通的大園地。第三是宋元明清時代，在此期內，個性伸展在不背融和大全的條件下，盡量成熟了。文學美術工藝一切如春花怒放般光明暢茂。若照中國文化的自然趨嚮，繼續向前，沒有外力摧殘阻抑，他的前程是很鮮明的，他將不會有崇尚權力的獨裁與專制的政府，他將不會有資本主義的經濟上之畸形發展，他將沒有民族界綫與國際鬥爭，他將沒有宗教信仰上不相容忍之衝突與現世厭倦。他將是一個現實人生之繼續擴大與終極融和。但在這最近一千年來，其文化自身亦有不少弱徵候暴露，這在前章裏已述過。正當他弱徵候暴露的時候，卻遇到了一個純然新鮮的異文化，歐美文化，挾持其精力彌滿富強逼人的態勢突然來臨，這一個接觸，從明代末年十六世紀開始，到今已逾四個半世紀了。越到後來，中國越覺得相形見絀。最近一百年內，中國表現得處處不如人。中國實在太貧了，太弱了，在此資本主義帝國主義侵略狂潮正值高漲的時代，幾乎無以自存。如是中國遇到了兩個問題，第一如何趕快學到歐美西方文化的富強力量，好把自己國家和民族的地位支撐住。第二是如何學到了歐美西方文化的富強力量，而不把自己傳統文化的精神斲喪或戕伐了。換言之，即是如何再吸收融和西方文化而使中國傳統文化更光大與更充實。第一問題若不解決，中國的國家民族將根本不存在。第二問題若不解決，則中國國家民族雖存在，而中國傳統文化則仍將失其存在了。世界上關心中國文化的人，都將注意到這兩問題。

讓我們從中西交通的歷史上先約略敘述起。中國在世界上是比較算得一個文化孤立的國家。但中國實不斷與其西鄰異族相交通，相接觸。中國的對西交通，有西北的陸線與西南的海線兩條大路。尤其是漢唐以下，中國那兩條路線之交通頻繁，是歷歷有史可徵的。而且中國人對外族異文化，常抱一種活潑廣大的興趣，常願接受而消化之，最著的自然是東漢以下對於印度文明與佛教思想之傳入，態度是值得我們讚佩與驚嘆的。那時中國自己傳統文化，亦已綿歷了三千年，在那時雖說政治動搖，社會衰亂，到底並未到文化破產的徵象。但那時的中國人，對印度佛教那種熱忱追求與虛心接納的

心理，這全是一種純眞理的渴求，眞可說絕無絲毫我見之存在的。此下到唐代，印度思想之流入，雖逐漸枯絕，但中國對東西的大食波斯一帶的通商，卻大大繁盛起來。那時在中國各地，幾乎全都有大食波斯商人的足跡。只廣州一埠，在唐代末年，還有大食波斯商人麕集達十萬人之多。那時中國除卻佛教外，還有景教祆教摩尼教回教等傳入，這些宗教雖在中國并不能如佛教般影響之大，但中國人對於外族宗教態度之開放，是很可注意的。而且除卻宗教信仰以外，其他一切如衣服飲食遊戲禮俗以及美術工藝各方面，中國接受西方的新花樣的，還是不可勝舉。因此我們可以說中國不論在盛時（如唐）或衰時（如魏晉南北朝）對於外族異文化，不論精神方面（如宗教信仰）或物質方面（如美術工藝學）中國人的心胸，是一樣開放而無忧的。因此中國文化，雖則是一種孤立而自成的，但他對外來文化還是不斷接觸到，中國人雖對自己傳統文化，十分自信與愛護，但對外來文化，又同時寬大肯接納。

中國人第一次接觸到的西方文化是印度，第二次是波斯阿剌伯，第三次始是歐洲。歐洲文化開始到東方來，那已在晚明時期了。中國人在南洋的文化勢力，是幾乎與有史時期俱來的，安南占城秦時即隸象郡，遠早在中國疆土以內了。眞臘俗稱東埔寨，至隋時始通中國。暹羅亦到隋時始通。緬甸則漢通西南夷時，已見於中國典籍了，那時稱之為撣。爪哇在東漢陽嘉時（西元一三二）通中國，蘇門答臘之三佛齊，在南朝時代來貢。婆羅洲在唐初（六六九）來貢，只爪哇一處自西歷二世紀迄十五世紀前後，貢使見於中國史乘的已有三十餘次。大抵從秦漢到南朝，中國對南洋交通早已極活躍了，唐宋時代尤其旺盛，而更活躍的時期則在明代，當明成祖時，鄭和奉使海外，修造長四十四丈廣十八丈的大船共六十二艘，隨行將士二萬七千八百餘人。自此先後奉使達七次之多，所經占城爪哇[illegible]暹羅滿剌加蘇門答臘錫蘭等凡三十餘國。其第三次出使，曾遠達印度南境而抵波斯灣，其第四第五次并橫跨印度洋而達非洲東岸。那時候在葡萄牙人甘馬發現好望角之前數十年。可見中國雖是一個傳統大農業文化的國家，他對於海上活動，亦未嘗沒有相當的興趣。但因中國在上者既無帝國主義侵略的野心（偶使有，亦常為下面和平民衆所反對）在下又沒有畸形的資本勢力之推動（偶使有，亦常為上面的主持經濟平衡主義的政權所抑制）因此中國的海上事業，在下只是些平和民衆小規模的商販活動，在上只是政府藉以表示中國文化遠播之一種光榮禮節而已。而那些南方熱帶的海島居民，他們的生活習慣到底與中國大陸農業相差過遠，因此中國文化急切也不能在這裏生根結實。因此自秦以下直迄明代，幾乎兩千年時期裏，中國與南洋的交通，雖永遠展開，但中國既不以武力佔領之，而文化傳播亦未達十分[illegible]意之程度，只是彼此間常保一種親善的鄰誼而止。但一到西洋勢力東漸，那些南洋島民的命運，便急劇惡化，而

中國恰亦走上衰運，自經倭寇肆擾，對海事常抱戒心。當利瑪竇初到中國之歲（西元一六二三）那時，明代萬曆盛運已過，政治社會一切動搖，此下恰恰二十年，便就亡國，滿洲入主，那時一輩士大夫還有什麼心緒注意到西方的文化方面去呢？

滿清入關以後，中國學術，全在不正常狀態下發展。那時一批第一流學者，他們都抱着亡國之痛，對清政權不肯屈服，他們的行動畢生都不自由，他們只閉戶埋頭，對中國傳統文化，作一番徹底從頭檢討的工作，他們自無心於旁騖。第二流以下的，因應變局已感不易，更說不上什麼貢獻。清代自削平中國各地的叛變之後，又繼續興着好幾次文字大獄，把中國學者的內心自由精神，痛切膺懲，逼到乾隆時代，那時正當西方十八世紀三十年代之後，直到十八世紀之末梢，中國社會亦算勉強地和平而繁榮了，一般學者，全都驅束到古經籍的校勘訓詁方面去，死心塌地，不問世事。而那時的西方，正是近代文化開始上路突飛猛進的時候，只可惜中國人又如此地白白糟蹋蹉跎過了。

嘉慶道光以下，正當西方十九世紀開始時期，中國社會終於要昂起頭來，反抗滿洲人私心狹意的部族政權之統治，但那時東西雙方國力，便顯著的不相平衡了，中國人要開始嘗到南洋諸民族所遭逢的惡劣命運了。那時的中國人，內部尙未能擺脫滿清部族政權之羈軛，外面又要招架西洋帝國主義與資本主義之侵略。中國人在此雙重壓迫下，開始覺悟到要從頭調整他的全部文化機構來應付這一個幾千年歷史上從未遇到的大變局，那眞是十分吃力的事，自雅片戰爭（一八四二）直到現在一百年內，中國人便在此情況下掙扎奮鬥。我們若看清這三百年來中國人之處境與其內心情緒之激擾與不安定，則在此時期內中國人之不能好好接納西方文化而加以消化，是不足深怪的。

而且當利瑪竇等初來中國時，他們的一腔熱忱，只在傳教，但在中國傳統文化機構上，宗教早不佔重要的地位，耶穌教偏重在對外信仰，尙不如佛教偏重自心修悟，較近於中國人的脾胃。因此明代的中國人，不免要對西方傳教士抱幾分輕蔑的心理，這亦是很自然的。利瑪竇等想把他們天文輿地曆法算數等智識炫耀於中國人之前，因此來推行他們的教義。但在中國人看來，他們天文輿地曆法算數等智識是值得欣羨的，他們的教義則値不得信從的。利瑪竇等想把中國人從天算輿地方面引上宗教去，但中國人則是因懷疑他們的宗教信仰而牽連把他們天算輿地之學也一併冷淡了。這是一件很可惜的事。起初利瑪竇等因感在中國傳教不易，因之對中國固有的禮俗，一切採取容忍態度，在中國的基督徒也許祀孔祭祖，這是當時耶穌會一種不得已的策略，但在西方其他的教會始終反對是項策略，而在中國也同樣激起了康熙時代，除卻利瑪竇一派之外，一概不得在中國傳教的詔令。我們大體上可以說近三百年內的東西接觸，前

平時期，是西方教士的時期，他們在中國是沒有播下許多好成績的。

一到十八世紀終了十九世紀開始西方的情形大變了西力東漸的急先鋒雖然不是教士而是商人了那時西方資本主義與帝國主義的力量正如初生之虎，鋒不可當，但在中國人眼光中，是一向看不起富強侵凌的。中國人經過幾次挫折，也都知道自己力量不如人了，但還敵不過他內心中的一股鄙憤鄙夷，因此中國人眼光裏，又不免要誤會到在西方只是些貪利與恃強的勾當，而忽略了在他後面策動的文化的真力量與真性質在那時的日本他雖說是中國文化的私生子，但到底陶不深他可以翻然變計一心一意的慕效富強一步侵略，在不久的時期內日本早已現代化了，他也就變成一個富強而能發動侵略的國家了，但在中國則不然日本人之學西洋是舉國一致的，興趣集中的，在中國則是隨伴着一種鄙夷之心，由於不得已而學之的。在中國人看來誤為西方一切，全是為資本主義與帝國主義供作吞噬攫奪用的一種爪牙以及欺騙引誘人的一種假面具而已。在日本人則只要這一副爪牙與假面目而已，是在中國人則內心實在討厭這一些，而又不得不勉強學習他。中日兩國效法西化之一成一敗，是有他雙方心理上甚微妙的一種因緣的，我們亦可以說西力東漸的第二期，他的商人先鋒隊在中國所留下的影響，並不比教士們好些，而且是更壞了。

話雖如此說，這三百年來的中國人，對此西方與文化的態度，到底還是熱忱注意，虛心接納的。利瑪竇初來便得中國名儒徐光啟與李之藻之篤信與擁護，當代經學家，對於天文曆法算數亦兼有讚許，他們一樣注意到西洋的新奇而盡量利用之，一到晚清末葉，中國士大夫們心理化變造定，學的也多了，接踵踏發搜求，對於西方政法經濟社會組織文史哲學一切文化方面，在中國全都有人注意研習了。一到雙方接觸漸深，中國人知道西方社會並不盡是些教堂與公司，教師與商人，也不完全就是一個資本主義與帝國主義之富強侵凌，中國人對西方文化的興趣，便突然濃厚。中國人探種追求純真理的智慧，又在向西方世界五體投地的傾倒備至了。在不久以前，中國智識界還頗有一輩人主張把中國傳統全部文化機構都澈底破壞了，如此始好使中國切實學得像西方。但這一種見解，流行不久便為中國人民所厭棄。現在的中國人，已經漸漸懂得把全部西方文化分析解剖，再來與中國固有文化相比較，現在的中國人他們才漸覺得西方文化所最超出於中國而為中國固有文化機構裏所最缺乏的，是他們的科學。科學亦是一種純粹真理，並非只為資本主義與帝國主義做爪牙。中國人學習科學，並非即是學習富強侵凌，而且也一次世界大戰爭，中國又身當其衝，中國人深感到中國自己傳統的一套和平哲學與天下太平世界大同的文化理想，唯在世界人類將來才有價值了，而中國的現狀，又是太貧太弱。除非　西方人　科學方法，中國終將無法自存，而中國那套傳統的文化理想，亦將無法廣播

於世界而為人類造幸福。中國在此兩重觀念下，始從內心真誠處發出一種覺悟，這是中國傳統文化所負最大使命之覺悟，此下的中國，必需急激的西方化，換辭言之，即是急激的科學化。而科學化了的中國，依然還要在中國傳統文化的大使命裏盡其責任，這幾乎是成為目前中國人的一般見解了。

現在有一個新問題急待提出，即是在中國傳統文化機構裏，為何沒有科學的地位呢？中國傳統文化機構裏倘無科學的地位，中國要學習西方科學是否可能呢？中國學得科學而把新中國科學化了，那時是否將把中國固有文化機構損傷或拆毀呢？這些問題，是批評中國傳統文化以及預期中國新文化前途的人所共同要遇到的，本書作者願在下面約略申述一些個人的意見。

嚴格說來，在中國傳統文化裏，並非沒有科學，天文曆法算數醫藥水利工程工藝製造各方面，中國發達皆甚早，其所到達的境界亦甚高，這些不能說他全都非科學。若把東方文物輸入西方的重要項目而言，如蠶絲在兩漢時代已不斷由中國傳入羅馬，其後到南朝梁簡文時（西元五五〇）波斯人又將中國蠶種傳至東羅馬城君士坦丁。造紙法在中國東漢時已發明，直至唐玄宗時，大食人始在西域獲得紙匠，因在撒馬爾罕設立紙廠，為大食人造紙之始。大食專利數百年，直到十二世紀，造紙法始入歐洲。如羅盤早見於南北朝時代之宋書，稱為周公所作，馬鈞（西曆三世紀初年）祖冲之（西曆五世紀中葉）都造過指南車。此後到北宋沈括（十一世紀中葉）的書裏，（夢溪筆談）又記載到此種製造。歐洲用磁針盤供航海用始於一三〇二年，那已在元成宗大德六年，尚在沈括所記之後二百五十年。[illegible]也是由阿剌伯人從中國傳入歐洲的。雕版印刷術中國發明尚在西曆九世紀以前，（見前章）到宋仁宗時（十一世紀前半期）畢昇又發明活版印書。至歐洲方面德國創始活字版已在明英宗正統三年（一四三八）後於中國四百年。又如火藥中國古時已有，北宋靖康時（一一二六）已見大砲，（據三朝北盟會編）南宋虞允文造霹靂砲，以紙包石灰硫黃為之。孝宗時，魏勝造礮車，火藥用硝石硫磺柳炭，這些都在十二世紀內。至歐洲德人初造火藥，已在元順帝至正十年，（一三五〇）那已是十四世紀之中葉了。至於發射火藥之礮，在歐洲使用，則已在十五世紀了。又如清代北京的天文觀象臺建造始於元代之郭守敬（西曆一二七六年）較之歐洲最早丹麥人所建，尚早三百年。（丹麥天文台在一五七六年）而郭守敬所造儀器，還都是模倣宋人的。至若明代宋應星所著的天工開物十八卷，書成於西曆一六三七，中間所載一事一物，何莫非中國人從科學經驗中得來的可寶貴的智識。誰又能在近代科學技術與傳統工藝技巧之間，劃分出一條截然的鴻溝來呢？所以我們若說中國傳統文化裏，沒有科學地位，這是一句冤枉話，不合歷史情實的。平心論之，在十八世紀以前，中國的物質文明，一般計量，還是在西方之上的。只在十九

世紀之開始，西方近代科學突飛猛進，這一百五十年來西方社會之日異月新是至可驚異的，而中國在此時期裏，反而步步落後。我們若專把這一段切線來衡量中國文化，是要陷於短視與偏見之譏的。

但在中國傳統文化裏，雖說未嘗沒有科學，究竟其地位是幷不甚高的。就中國全部文化機構言之，科學佔的是不頂重要的部位，這亦是事實。到底科學在中國不好算得很發達，這又爲的什麼呢？現在試再舉要論列。第一東西雙方的思想習慣，確有不同。東方人好向內看，而西方人則好向外看。這一層上面已約略說過。因此大抽象的偏邏輯的思想與理論，在中國不甚發達。中國人常愛在活的直接的親經驗裏去領悟，科學與宗教，在西方歷史上雖像是絕相反對的兩件事，但在東方人眼光看來，他們還是同根同源，他們一樣是抽象的邏輯的向外推尋。在東方既沒有西方人那種宗教理論的興趣，因此西方人那樣的科學興趣也同時減少了。譬如哥白尼的地動說，達爾文的進化論，在西方是一種驚天動地的大事業，因其與他們的宗教理論宗教信仰恰相反對之故。但在中國，根本便沒有上帝創世一套的宗教，雖則在社會上亦有天地開闢等等傳說，但在整個學術思想上，本來沒有其地位的。（佛教思想亦不頂這方面）因此中國人聽到哥白尼地動說達爾文進化論等，只覺其是一番證據確鑿的新智識，幷不覺得他有驚天動地的偉大。因此東方人對於此等科學新說之反應。反而像是有些平淡與落漠了。這是說的科學思想方面，再說到科學的應用方面，科學發展，多少是伴隨着一種向外征服的權力意識的，那種意識又幷不爲東方人所重視。在國際政治上反對帝國侵略，在社會經濟上，反對資本剝削，科學發明在此等方面的應用，遂不爲東方人所獎勵。有時把他冷淡擱置，有時尚要加上壓迫摧毀，如此則科學發明自然要中途停頓。即如上述火藥羅盤雕版印刷三項大發明，算只有印刷術一項，在中國社會上始終爲人看重。火藥則用來做花爆，放在空中變成一種佳時令節的娛樂品。這早已十足的藝術化了。元明清三代，每遇戰事，便要感到大砲威力之需要，他們只向西方臨時取法，一到戰事消弭，大砲的重視也冷淡了，再不關心了，如此則中國軍事用的火器，便永遠停滯，落人之後，不再進步了。又如羅盤，一般社會用來定方向，測日晷，建屋築墓，應用到鬼神迷信方面去了。中國雖很早便有相當的造船術，相當的航海技能，但中國人沒有一種遠渡重洋發展資本勢力的野心，因此羅盤應用也不能像西方般發揮盡致。在西方的名言說：智識即是權力，這在東方人是不如此想的。尤其是近代的科學智識，這真是人類最高最大的權力表現，只因東方人不重視權力，故而科學發明又少了許多鼓勵與獎讚。

現在再進一步言之，似乎每一種文化，只要他在進展，他自然要用力向他缺陷處努力克服與彌補，上面說過，中國文化畢竟在一個廣大規模上逐步充實其內容。而西方文化則常由較小較狹的中心點向外伸擴。此亦由於雙方自然環境所影響，因爲西方的地勢，本自

分裂破碎，不易融凝合一，因此在西方世界裏，常見衝突與不穩寧。西方人的心裏，因此常愛尋求一個超現實的抽象的爲一般共通的一種絕對的概念。這一概念，如古代希臘悲劇裏的命運觀，哲學上的理性觀，羅馬人之法律觀，耶穌教之上帝觀，近世科學界對於自然界之秩序觀與機械觀，皆可謂之同根共源，都根源於一種超現實的概括的即抽象的邏輯的即理性的和諧之要求。此種和諧，卻全是外力的，西方人即以此種外力的和諧之想像，來彌補克服他們內在世界之缺陷。但到底他們的文學藝術哲學宗教法律科學諸部門，依然還是相互分割，各有疆界，亦如西方的自然環境般不易調協，到底不免要各自獨立，相互對抗。中國文化，則自始即在一個廣大和協的環境下產生成長，因此中國方面的缺陷，并不在一種共通與秩序，這一方面，早已爲中國文化所具有了。中國方面的缺陷，則在此種共通與秩序之下的一種變通與解放。因此中國人的命運觀，并不注重在自然界必然的秩序上，而轉反注意到必然秩序裏面一些偶然的例外。中國人的法律觀，亦不注重在那種鐵面無私的刻版固定的法律條文上，而轉注意到揣情酌理的，在法律條文以外的變例。中國的上帝觀念，亦沒有像西方人般對於理性之固執，西方人的上帝是邏輯的，中國人的上帝則比較接近於經驗的。中國人的興趣，對於絕對的抽象的邏輯的一般的理性方面比較淡，而對於活的直接而具體的經驗的個別情感方面則比較濃，這亦是中國文化系統上一種必然應有的彌縫。因爲中國世界早已是一個共通的世界了，中國社會早已是一種和諧而有秩序的社會了，若再如西方般專走抽象與邏輯的路，將使中國文化更偏到一般與概括方面去，如此則將窒塞了個性伸展。中國哲學上有一句話，叫做理一分殊，中國人認爲理一是不成問題了，應該側重的轉在分殊方面。如此則科學思想便不易發展。科學思想之精髓，正在抽象與理性的深信與堅執，要應側重理一不側重分殊。科學家因爲求理一，（應知此正西方文化之所缺）不惜隔絕事實，從任何實體中抽離，來完成他的試驗與邏輯。中國人不愛如此做，中國人常是融和圓通的。實際上中國人正已在理性之中，因此卻反要從理性外面尋求解放。但雖如此，在中國人觀念裏，宗教法律文學哲學科學藝術諸部門，依然是融和調協的，他們在實際上只是一體，（一此即是理一）他們相互間不需要，亦不允許界限與分別。這是中國文化不求和諧而早已和諧處，若用西方眼光來看中國，不僅中國沒有科學，即哲學宗教等，亦像沒有完全長成。中國思想好像一片模糊，尚未走上條理分明的境界。但我們若從中國方面回看西歐，則此等壁壘森嚴，彼此隔絕的情形，亦不過一種不近情理的冷硬而無生趣的強爲分劃而已，雙方的學術思想界，正如雙方自然環境般，一邊只見破碎分離，一邊只見完整凝一。

我們再從另一方面言之，我們儘管可以說中國科學不發達，卻不能說中國人沒有科學才能，縱使中國人真的沒有科學才能，則他

們歷史上也不會有如許發見和發明。不過中國人科學才能之表現，也有和西方人不同處。中國人對物常不喜從外面之分析而長於把捉物性，直入其內裏。這因中國人常愛把物界和人類同一看待，常把自然界看成一有生機的完整體，因此好談物之性，而不喜歡談物質構造。同時中國人觀察的眼光是極靈敏的，他既透過物體外層之構造，而向內深入直接捕捉住物性，因此中國人一樣能利用物界，只在西方人看來，好像是知其然而不知其所以然，還未到理性分析的境界。中國人常說可以神遇而不可以目視，可以意會而不可以言傳，便是這個道理。中國人在他神遇意會的一番靈感之後，他也有本領把來試驗和證明中國人對於試驗和證明的手腕，和心思，是非常精細又極活潑的，否則中國人的靈感，將永遠在神秘中，不能有許多實際的發明和製造。但因中國人觀念中不重分析，因此也沒有理論上的說明，一切發現，只變成技術般在社會傳布，學理的解釋與再探討是缺乏了，如此則使後起的人不易繼續前進，這亦造成了中國科學界之一極大的缺憾。

以上所說，都是中國傳統文化裏科學不甚發展之原因。但中國文化最多亦只是不易在他自己手裏發生出近代科學來，却不能說他連接受科學的可能亦沒有，則何以近百年來西方科學思想與科學方法大量輸入，而中國方面還是遲遲不進，老是跟後趕不上去呢？這裏面亦有其他的原因，最主要的，由於中國人只以功利眼光去看科學，而沒有把純真理的眼光來看他，日本人也同樣以功利眼光看科學，但日本人中心欣羨功利，因此學成了。中國人心裏實在菲薄功利，只適於事勢，不得不勉強學習，因此學不深入。又一原因在中國政治社會全部擾亂，非到國內相當得一安定的秩序，科學也無從生根滋長。此後的中國，國內國外的和平秩序恢復了，對科學的觀念也正確了，我想科學在中國，一定會有極高速度，發展。

讓我們再談到最後一問題，科學在中國一如在西方般發展以後，是否將損害或毀滅中國原來的文化機構呢？這一問題頗是重要，但據本書作者之意見，中國固有文化機構，將決不以科學發達而受損。因為中國傳統文化，一向是高興接受外來新原素而仍可無害其原有的舊組織的。這不僅在中國國民性之寬大，實亦由於中國文化傳統時有的中和性格，使其可以多方面的吸收與融和。好讓我們具體而淺近的說一些，即以儒家思想與耶穌教教義論之，在儒家思想的系統下，儘可接受耶教教理的。耶教最高教理為信仰上帝創世，儒家思想之主要中心則為性善論，在人性皆善的理論上，加上一個人類由上帝創造的學說，還無傷大體的，因為人類由上帝創造，不必是人性皆惡的。但反過來，在耶教教理方面，却不能輕易接受儒家思想，因為儒者既相信人性皆善，則如孟子所說人皆可以為堯舜及禪宗所謂自性自佛的話，便要發展引伸，這對耶教一切賴上帝的宗教理論，便無形打擊了。循此而下，耶穌教勢非亦變成一變相的儒家不止。因

此儒家思想可以容忍耶穌教，耶穌教不能容忍儒家思想。在晚明及清初，中國人可以接納利瑪竇，但西方教會則必須排斥利瑪竇，便爲此故。這裏面并非全爲東西雙方民族性之不同，而雙方教義性質之不同實更爲重要。再以儒家思想與佛教教理言之，儒家思想之終極目標爲修身齊家治國平天下，佛家的終極目標爲入無餘涅槃而滅度之。在儒家思想的系統下，儘可容受此種無餘涅槃之觀念，—無論大乘教義的或小乘教義的—宋明新儒家便常有此種理論，這無異於成了生而不有，爲而不恃，功成而弗居的境界。因此儒家儘可談佛參禪，在儒家的功業之上再加以佛家的胸襟是不相妨的。依然不害其爲儒的。但佛家却不能輕易接受儒理，若佛家亦來講修身齊家治國平天下，則必蓄髮回俗，不成其爲佛而轉變爲儒了。我們若明得此理，便知中國社會上有所謂三教合流乃至對於一切宗教之容忍，是不足爲奇的了。

科學與宗教，在西方是顯相敵對的。信了科學便不能再信宗教，因此雙方水火，互相排斥。但在中國固有文化的機構下，是既可容受宗教，亦同樣可以容受科學的。就思想系統而說，西方近代科學界之新理論，他們所針對的是他們的宗教教理，并非針對着中國思想。在中國思想裏加以科學成分，只是有益無損。中庸上說盡己之性而後可盡人之性，盡人之性而後可以盡物之性，盡物之性而後可以贊天地之化育。承認有天地之化育，是宗教精神，要盡物之性是科學精神，而歸本在盡己之性與盡人之性兩項下面，則是儒家精神了。儒家承認有天地之化育，但必需用己和人去贊他。宋儒說爲天地立心，便是此旨，如此則便非純宗教的了。儒家亦要盡物之性，但必着重在盡人性上下手，則便非偏科學的了。因此科學與宗教之互相敵對，一到儒家思想的範圍裏，便須失其壁壘。宗教與科學，在中國傳統文化機構下，都可有他們的地位的，只不是互相敵對，也不是各霸一方，他們將融和一氣而以儒家思想爲中心。

近代西方科學的趨勢，已有些盡物性而指及人性的傾向了。中庸上所謂盡人之性而後可以盡物之性一句話，我們可從兩方面分別講述。先從淺一層向外方面言之，民主精神的文治政府，經濟平衡的自由社會，是盡人性的共通大骨幹，必先在這種政府和社會的控制下來發展科學，才是合於盡人性而後可以盡物性的意義。像西方科學界般這樣爲人無控制的利用，在中國人觀念下是不甚同情的。近百年來的中國政治和中國社會，一切失却軌道，無怪中國人對於科學興趣，要老是趑趄徬徨了。左傳上曾說過正德利用厚生，中國人向重現實人生的，利用厚生自然要講究，但中國人觀念裏認爲非先正德，則利用厚生到底不可能。西方科學似乎僅注意在利用上，儘使專從利用的目標走去，是走不到正德的境界的。不能正德亦將不能厚生。正德便是盡人性，利用是盡物性。

再從深一層向內方面言之，中國人向來是主張天人合一心物

合一的道在上面已說過因此中國人的對物觀念常和對人觀念般，認爲他們中間也有融和一致的共通相似之點的常認爲物性與人性，一樣是一種出天之性，應該是不相違異的。因此中國人的對物態度，與其說他是科學的毋寧說他是藝術的。其實在中國人觀念下，根本便不情願把科學藝術宗教哲學一樣樣分開，使之各立門戶，不相關聞。中國人是常願將此種種差別同樣的融和一氣，不加區分的。因此中國人常說，技而進乎道，又說，形而上者謂之道，形而下者謂之器。故與器該屬藝術還該屬科學，是分辨不清的。道應該屬宗教還該屬哲學，一樣分辨不清的。形上形下一氣貫注，才是中國人的理想。我們若把兩方通行語說之，他須是一個宗教家與哲學家（注意與字義不同或字）他才可做一理想的藝術家與科學家。他既是一理想的科學家與藝術家，同時他便應該是一個宗教家與哲學家。易經裏面把中國古代一切關於人事方面之製造與發明，（此即藝術與科學）統統歸之聖人的功績（此聖人略猶如西方之哲學家。）而聖人所以能製造發明這些東西，則全由於他能法則天象，所謂天垂象，聖人則之，（此即宗教）正爲天和人和物三者中間，有他一個共通一貫的道理。也可說是一種共同相似的傾向。天和人和物的三者間，因有這一種共通的道理和傾向，所以才能形成這一個共同生息的宇宙。這一種道理或傾向，儒家稱之爲性。物之性太雜碎了，天之性太渺茫了，莫切於先瞭解人之性，要瞭解人之性，自然莫切於從己之性推去。因爲己亦是一人，人亦是一物。合却天地人物，才見造化神明之大全。這是中國思想整個的一套。在此一套思想裏儘可有科學家的地位。上面說過，中國人的科學天才，是偏長於對有機內完整的全體作一種直透內部的心物共鳴的體察的。這是宗教哲學藝術科學同樣洪源之點。若使科學在中國獲得長足的進展，一定在這一方面有他驚人的異采。（按本節所用宗教哲學等名詞皆就西方術語用之。在西方文化系統上，宗教與科學爲兩大壁壘，而哲學則依違兩可於其間。在中國根本無多哲學，中國人之哲學，在西方人眼光下，則僅是一種倫理學而已。中國亦無嚴格上的宗教，由中國宗教亦已倫理化也。故中國即以倫理學或稱人生哲學，便可包括宗教與哲學。而西方哲學中之宇宙論形上學知識論等，中國亦只在倫理學中。西方學術重區分，東方則重融通，故西方科學必另自區分爲一大類，中國有科學則仍必融通於此一大全體之內。西方科學家觀察外物，全從區分精神，中國有科學家，亦仍必以完整的全體的情味來體會外物，此雖非絕對如此，然雙方畸輕畸重之間則必有如此的趨勢無疑。）

現在我們不妨把中國文化演進分成幾個階段的觀念在此重新提撥一遍。第一是先秦時代，那時中國人把人生的理想和信念確定下來了，這是中國文化演進的大方針，即中國文化之終極目標所在，在此時期明白提出，以下則遵循此路向而前進。第二是漢唐時期，那時的中國人把政治社會一切規模與制度亦規劃出一個大體的

輪廓了這是人生的共通境界，必先這一個共通境界安頓妥貼，始能得，各人的個別發展。第三是宋元明清時期，那時的中國人更顯著的發展是在文學與藝術方面，人生的共通境界安定了，個性的自由伸展也開始了。第四時期是我們此下的時期，人事上的共通方面與個別方面都已安排照顧到了，下面應該注意到四圍的物質環境上來盡量的改善與利用。概括言之，第一時期，可稱宗教與哲學時期，（此處所用宗教與哲學兩詞之含義已釋在前一節，即對人生之理想與信仰是也。）第二時期，可稱政治與經濟時期。（政治采用民主精神的文治政府，經濟主張財富平衡的自由社會。）第三時期可稱文學與藝術時期。（文學藝術偏於現實人生而又能代表一部分之宗教性能者。）第四時期可稱為科學與工業時期。（科學在理論方面必將發揮圓成第一時期之理想與信仰，科學在實用方面必然要第二時期政治與經濟理論之控制與督導。）但此種區分，並非說中國文化在變異與轉換，只是在推擴與充實。中國文化依然是這一個大趨嚮，只逐次推擴到各方面，又充實了各部門。更此以往，乃始為中國人真到達他終極理想的天下太平與世界大同的時期。

現代心理學派別及其意義

黃翼

凡知道一點心理學的人，都曉得在理論系統方面，現在有許多學派。吳偉士（R. S. Woodworth）的「近代心理學派別」（謝循初譯，商務，）分述五大派；海布列得（Edna Heidbreder）的一本同類的書，名叫「七種心理學」；「一九二五年的心理學」和「一九三〇年的心理學」兩巨帙中，代表更多人的觀點。此外其它概述總論的著作。又各有各的去取。確是支脈紛歧，難于僕數。這許多流別，各樹一幟，聚訟紛紜，有些論者，遂以為這是心理學失敗的表徵至少也是一種不應有的病態。本文先將主要各派的來源背景及其主張的特點作一極簡括的鳥瞰，然後討論這種諸家並起的情形意義何在，是利是弊；現在的狀況，是否完全雜亂無章，是非莫辨。

（甲）　現代心理學派的統緒和概要

這些學派，大多數崛起于十九世紀最後幾年至二十世紀最初十幾年這時期中。現狀雖然似乎頭緒紛繁，但若稽溯各家發生的背景和歷史，也未嘗不可以看出它們的源流脈絡。——我們也知道，凡一種思想潮流的發生，不是單純的一脈衍變，必定是多種影響匯合的產品；而思潮的要旨，尤不是寥寥數語所能概括或使人真正明瞭。但本文的篇幅，既然和洋洋數十萬言的專書不同，為要表示各派主要的特色及其相互的關係起見，自然不得不猛加剪裁，使其簡單化。

心理學從古以來和其它科學一般，原是哲學的一部分及至十八世紀英國派的哲學家建立經驗論的聯想心理學說（Associationism），其經驗性和機械性，已漸接近實驗的觀點。同時因物理學、化學和生物學發達之故，科學的理想，深入人心，先覺之士，如赫爾巴特（J. F. Herbart, 1824—5）之流，深感心理學有科學化之必要。到了十九世紀的下半，傳統的心理學說和神經系，感覺器官的生理學匯合，實驗的（生理的）心理學遂爾誕生。這件大事，通常以一八七九年文德（W. Wundt）在德國來比錫大學（Leipzig）創立心理學實驗室爲紀元，當然是爲方便起見，多少帶着武斷性。但是一新興的「實驗心理學」，以文德爲中心，則無疑義。

這個運動，頭角崢嶸，旗幟鮮耀，有「新心理學」之號。理論的立場是心理學必須和哲學分手，而和物理學等並肩爲科學之一。所研究的對象，不是玄學的「心」，而是吾人直接的經驗或意識的現象。研究方法是忠實的「自察」或「內省」。內省的初步，是像化學一般將資料（即意識的內容）分析爲幾種「原素」——即感覺，意像和情感，然後研究這些原素如何聯合成爲複合的經驗。——這個綱要，雖非文德個人的心理學說的全豹，却是那時的實驗心理學實際上的依據。其中傳統的感覺說和聯想說的成分是很明顯的。

有人說，現代的一切學派，幾乎都是對文德的正統心理學的某一方面的反抗。此語確有見地。和文德同時的已有布倫塔諾（F. Brentano, 1874）別樹對抗的主張。他反對文德着眼在意識的內容的見解，以爲心理學的對象在乎心的「作爲」（act），而不在作爲所產生的內容。譬如「我見紅色」這件事，文德以爲心理學的任務是描寫所見的紅色；布氏則以爲「看見」的活動才是心理學的題材。——一般而言，後來的許多學派，不歸文則歸布。這兩位大師，在近代心理學史上的重要性，正相匹敵。而「內容」和「作用」兩個概念，又可以說是現代心理學派別的分水嶺。

文德的學生庫爾培（O. Külpe）所領導的符茲堡（University of Würzburg）學派，在新世紀最初十年左右，用內省方法專門研究思想的歷程。結果是由文德的觀點渡入布倫塔諾的觀點，形成一種混合的系統。他們發現有許多「思想」、「態度」是不能分析爲感覺，意像等具體的原素的。又思想的進行，不能用聯念的原則來解釋，而是受一些「決定趨向」的支配。「無覺像的思想」和「決定趨向」，實都已是「作爲」的概念而非「內容」的概念。關于無覺像思想的爭論，又是現代諸家分立的一個大關鍵。

文德的嫡傳，主張專門用內省方法描寫意識的內容的，是久駐美國康乃爾大學（Cornell University）的鐵欽納（E.B. Titchener）。此派先因與「功能派」對峙，稱「構造派」（Structuralism），後來因爲討論摩擦的結果，主張更加明確，稱「純在心理學」（Existentialism）。鐵氏以爲科學的職務[illegible]

應用，而在客觀地描寫實際存在的現象意識歷程的本身，只是發生存在，而不包涵一意義。—吾人日常心目中的經驗已經滲入了無數意義、估價的成分。純科學的心理學祇可以素描淨純存在的意識，如感覺等而不問那些外加的意義。所以鐵氏所謂「內省」是一種很特殊，很需要特別訓練的技術。

功能派（Functionalism）以芝加哥大學（University of Chicago）爲中心而以詹姆士（Wm. James）杜威（John Dewey）安哲爾（J. R. Angell）諸人爲代表，他們以爲一味描寫意識的構造是沒有多大意思的，要在探究意識的功能。意識現象是生物應付環境滿足需要的一種工具，須從它和生物的生活活動的關係上着想，方不失其要義。此派注重心理的活動，類似布楞塔諾而其注重意識的適應的作用，則是生物學觀點的產品。

從功能派再進一步便是行爲主義（Behaviorism）。功能派擴充心理學的範圍令其包括生物的行爲，而探究行爲和意識的關係。華生（J. B. Watson, 1913）則以行爲爲惟一研究的對象，而排斥意識。行爲主義者大部是動物心理學家，富有解剖學生理學的興味及唯物的機械的哲學主見。動物可以觀察的，祇有外表的動作和生理的歷程；內省方法則無所施其技。他們覺得專門研究動作行爲，用生理學的概念來作解釋，已可以成立系統的科學；內省的意識反是主觀無方證，不能成爲科學的資料。華生否認意識，否認本能，否認遺傳，否認行爲的目的性和智慧性，專用感官刺激，神經傳達，以及筋肉和腺的反應來解釋一切行爲。—但是此派後來在淮斯（A. P. Waiss 1925）赫爾（C. L. Hull）等人手中頗有由淺入深由粗而精的發展。

麥獨格（Wm. McDougall）主張心理學應以行爲爲研究的主體，比華生更早。但他對于行爲的概念和行爲派恰恰相反。華生是極端的機械論者，而麥氏則是目的論者。自古希臘以來，心理學說或側重情欲，內省派的意識內容，行爲派的刺激反應聯絡，都可以說是理智的。麥氏則以爲行爲的要素在乎由于內發情欲的策動努力追求某種目標。理智和動作，無非是達到目的的手續方法。他于「一九〇八年開始「社會心理學緒論」（劉延陵譯，商務）一書中，條舉動物和人的基本情欲（本能），證明其爲一切行爲和社會制度的原動力。此派稱「目的派」（Purposivism）或「策動派」（Hormic Psychology）。

「心理分析派」（Psycho-analysis）的產生，根本不在心理學範圍之內，而後來對于心理學影響極大。佛洛伊德（Sigmund Freud）是個精神病醫生，爲了實際診療，仔細研究過許多個別的病人，結果建設一個色彩特殊的心理學說。他解釋行爲，注重在情欲的作用，和麥獨格相同。但其特出的貢獻，在乎證明有許多我們自己不能覺察的心理活動，支配着我們的行爲，產生變態的症狀。—所

識「潛意識」換言之，這重要的心理作用，反而不在意識範圍之內，不能用內省方法自察。這又是「內省派」的一個致命的打擊。佛洛伊德的學生阿德勒（A. Adler）榮額（C. G. Jung）等，各有獨立的主見，別立名號，不須細述。

再回溯到布楞塔諾，他的門生，衍爲奧大利學派。挨楞腓爾斯（C. V. Ehrenfels）以及格拉茲大學（Graz）的邁農（A. Meinong）這一系，在知覺方面也深覺原素和聯想原則之不足以說明一切。知覺的內容有它們的空間上和時間上的形式組織；例如一個三角形或一只樂調。這種組織上的特點，或「完形的屬性」（Gestaltqualität），屬于整個結構，而非任何原素所固有，從原素及其屬性，不能解釋它們的由來。格拉茲學派提出的原則，是說原素組合爲整體時，便產生了新的屬性，——這是一種「創化」的概念。他們和浮茲堡派一般，接受傳統的原素學說，而加以補充。

現代的完形心理學派，發生于一九一二年，中心是柏林大學，領袖是威爾特海麥（M. Wertheimer），刻勒（W. Köhler）和科夫卡（K. Koffka）。他們和奧大利派同樣以完形結構爲出發點，但解決則全不相同。這派所受最大的影響是所謂「現象學」（Phenomenology）。現象學出于布楞塔諾的學生胡塞爾（Husserl, 1900），原是哲學的範圍，後來漸漸變成實驗心理學的一種方法。這種方法，是取着普通人毫無理論成見的態度，將直接經驗加以完備準確的描寫；如卡滋（D. Katz, 1911）關于顏色，魯賓（E. Rubin, 1915）關于視覺圖形的實驗研究。完形學者先研究知覺，後擴及人和動物的行爲；覺得用感覺原素和聯想原則來說明知覺，以及用「反射弧」「感應結」來說明行爲，同樣地左右說不通。于是根本放棄先分析爲原素再加綜合的傳統成見，採用「實驗現象學」的方法，接受完整的結構爲基本的資料，直接研究其產生的條件，原則。他們另創一些假定來說明一切，以新物理學的「場野」（Field）的概念爲主幹。身心的基本活動，不是一些分立待綜合的原素，而是本來融匯一貫的，整個的場野歷程，神經場野的動力的結構及其推移，說明意識和行爲的表現和變化。

以上是最基本最有歷史關係諸家的源流概要。此外如商戴克（E. L. Thorndike）自稱「聯絡主義者」（Connectionist）可算是聯想學說的現代代表；勒文（K. Lewin）的「方位心理學」（Topological Psychology），是完形心理學的一支；托爾門（E. C. Tolman）的「目的行爲主義」（Purposive Behaviorism），融冶行爲說，目的說和完形說于一爐；赫爾（C. L. Hull）原有「新行爲主義者」之稱，近年應用象徵邏輯，試行建設一種嚴格的演繹的心理學統系。德國除柏林派的完形心理之外，尙有一些其它注重完形概念的學派。又有所謂「體會心理學」者，以爲心理學不應模仿自然科學，應另用「體會」（Understanding）的方

法;最著名如斯普朗額(E. Spranger)實際的工作,是觀察個人性格的偏向,分辨人的「類型」。——其餘不勝一一縷述。

(乙) 關于心理學派的批評

從上面所述,簡直可以說現在的心理學,是在一個春秋戰國的時期。固然,其它科學也各有許多懸而未決的問題,引起歧異的學說,然而大都是局部的事實的問題,原則上是可以用實驗方法來解決的。至于基本的綱領,大致總相當穩定。心理學除了實驗的問題之外,所謂學派,所爭論的,動輒是一些最根本的問題,使人覺得這門學問,豎起了科學的徽幟,雖已有六七十年,却似乎連基礎都沒有奠定。于是有許多學者,對于這些學派根本發生反感。例如現在第一個心理學史的權威波林(E.G. Boring)以及向以淹博公正,集現代心理學大成著名的吳偉士,也都對于學派,頗有微詞。這些消極的意見,總括起來,大約如下:

(一)或謂心理學派別紛歧,表示內部分裂,沒有共同的目標不能合作,只是消耗精力,無補于事。是一種幼稚病或青年病。

(二)或謂學派紛爭,不足以代表心理學現狀的眞相。在實驗研究方面,心理學方法日益精密,所獲可貴的事實,日有增長,成就並不低劣。各種研究的進行,事實上並不受學派理論的限制。自文德高唱描寫意識內容之時,兒童心理,動物行為,個別差異,智慧測驗,精神變態,社會心理,以及種種實用的試驗,已經四面八方,分頭發展。關於實驗事實的本身,大家也祇能接受承認。學派所爭論的,祇是些系統理論的問題。

(三)或更進一步,謂科學的目的,專在搜求事實。理論學說,無非是刈除未盡的哲學老把戲。有時簡直只是一些外行的哲學而已。

(四)或謂創立學說的人,動輒預先規定一些原則,教人應當如此,不應當如此。這是「先驗的」(A Priori)束縛,對於科學的發展,有害無利。

(五)或謂創立學說的人,動輒吹毛求疵,說別人都是錯的,只有他一人一派是對的。揣其動機,無非是新進少年,沽名釣譽,以壓倒他人,抬高自己為得意。

批評學派的人,大都主張博採衆長,不拘一說。波林以「折衷主義」號召,謂學派是先驗的,從理論的立場,定下一些信條,折衷主義是歷史的,以心理學發展的實況為選擇的依據。學派是有朋黨的,折衷主義純然是個人的;學派是排斥異己,善爭好辯的,折衷主義是寬洪大度,與人無忤的。他接着表示他個人對於一些主要理論問題的態度,並謂大部分心理學家大約同情於他(一九三〇年之心理學)。

吳偉士以為各派各有偏重,在所偏重的方面,各有特殊的貢獻。純在派的功勳在於感覺,完形派的特長在於知覺,行為派的獨到處在於動作,策動派則闡發需欲的重要。他自己的「動的心理學」(Dynamic Psychology)却可以兼收並蓄。有人批評他騎牆,他說

能上冷靜而且看得遠些。（參看現代心理學派別）。

（丙） 學說學派的意義和價值

這些批評，我們承認頗有一部分眞理。便是最嚴厲的攻點，也有某派某人某方面可以說應用得上。無謂的巧立名目，有意的鼓動聽聞，以及學術討論之中，不能完全删除個人自我的成分，——有時難免確有其事。一個人熱烈地接受某一觀點之後，常常見解便陷入一轍，僵化固守，失去了可塑性；以後縱然事證相反，也難於矯正。這些都是學派可能的流弊。

但是這些消極的論調，對於上述學說學派內在的價值和存在的理由，似乎未免過於悲觀。我們以爲學說系統有它的必要性，便是學派分立，對於心理學的影響，大體上也是健全的；可能的弊害，未免過受誇張，而諸說的產生以及現在的狀況，又似乎並不是那麽紛亂無歸宿。下文分項略陳管見：

（壹）科學的事實和理論。

近代科學的產生，是深感前此哲學憑空懸揣之無結果，銳意從觀察事實下工夫。三百年來科學的成績，更加增強這個信念。於是有許多人就發生崇拜事實，疑忌理論的心理，以爲事實是客觀的，根本的，不會錯的；理論是主觀的，虛空的，說不定是已遭貶黜的哲學的復辟。科學祇能描寫事實，無所謂解釋。科學的公律，無非是事實的總括，等事實積累充足了，自然可以歸納出來的。培根（Roger Bacon）早已主張科學方法，初步是搜集事實，最後才歸納而得公例。

還有經驗派的知識論，謂人心是一塊白板，一切智識都由官覺進來。自然事變只是一件件相繼發生，其間的因果關係或所以然，不是直接觀察得到的。所以智識的要素，無非是一點一滴的經驗，一件件的事實。這種論調，可以用休謨（D. Hume）爲代表。

以上的見解可以說是十九世紀的「實證主義」（Positivism）的根本偏向。這種哲學，又有民族風氣的關係。美國心理學家瓦生（Goodwin Watson）到柏林和維耶納游學，回美後著有一文比較德奧心理學和美國心理學的差異（Psychology in Germany and Austria. Psychol. Bull., 1934, 31: 773—778）。第一項說德奧心理學家比較的注重思想而不注重事實的積聚。向一些德國心理學家報告一個美國的研究之後，聽者就問「是的，但是事實如此，又怎麽樣呢？這有什麽涵義呢？」換句話說，在美國這種問題是可以無人提出的。許多美國的研究，的確是羅列所得的數量資料施行繁複的統計手續之後，就算完事；作者讀者都已覺得滿意。許多人以爲這樣才是客觀的科學的。

關於這個問題，我們以爲唯有「學而不思則罔，思而不學則殆」一語是顛撲不破的眞理。玄學所以無結果，不是在乎推論太多，而是在乎觀察太少。理論脫離了事實，才成了空洞的懸揣。反之只有一大堆不相連繫的事實，是沒有意義的。科學是系統的，理論的，要能夠

表現事實內在的關係，要能夠用一些一貫的原則，解釋已生事實的所以然，預測未生事實的所必然。——所謂科學祇能描述，不能解釋這句話只是「解釋」二字的定義問題。問物理學家爲什麼飛機會飛，播聲機會說話；問天文學家爲什麼月會蝕，時令會署往寒來，何嘗不可以獲得相當滿意的答覆。原子電子論便是科學的目標在乎尋求一貫的解釋的證據。

進一步說，事實和理論，描敍和解釋，不是可以嚴格劃分的。描寫事實，必須用一些語言符號所代表的概念，而這些概念常已蘊涵某種假定。一說「太陽下山」，就假定地靜日動；一說「魚吾所欲」，就包涵意欲的概念；一說「記性不好，」就暗示「官能心理學」（Faculty Psychology）的見解。這些假定暗涵盲用，不加究詰，最爲矇害眞理。純粹不涉原理的描寫幾乎是不可能的。科學不能避免假定，但目標是要使假定都成爲自覺的、明顯的、公開的。而且故意要採用一些最簡單、一貫、合理而能統括一切事實的假定——便是一種理論的系統。

再從科學方法着想，培根所謂先集事實，再加歸納，絕不是科學研究步驟的眞相。沒有一個深刻的問題，可以靠這種漫無計劃的手續來解決的。研究實際的情形，大概如下：實驗觀察未開始之前，大約先已深思熟慮，預有一種假設。有時極遙遠不充足的一點事實，就可以觸動靈機，引起極大胆的假設。然後根據假設，仔細推論：如果假設是對的，那麼在某種條件之下，應當有某種結果。這時才佈置所需的情境，觀察所問的事實，來試驗假定之當否。如事實和推測不符，就根據事實，修正假定，再同樣付諸試驗。科學方法是演繹、歸納同時並進，事實、理論，相生相成的。一個良好的假定，自身雖然未必全對，却可以指示中肯的實驗，追出重要的事實，使智識更近眞理一步。這是理論學說最重要的作用和價值（Heuristic Value）。

因此，我們不能不認爲「實證主義」的見解是錯誤的。事實不是科學唯一的目標，理論是必要而無可避免的。心理學數十年來，各方面獲得的事實已經浩瀚繁賾，非一人畢生所能盡習（參看 Woodworth, R.S. Experimental Psychology, 1938, P.V.）所缺的正是一個能夠統御這些事實的理論系統。心理學因爲題材內在的困難，到現在尚沒有一套概念原則，能夠解釋行爲或心理活動，令人得到眞正的、合乎科學水準的「了解」。於是也就沒有一套共同採用的語言（術語），可以準確地描寫事實。那許多學說不是無理取鬧，而是對於這迫切待決的問題的努力。

（貳）學派分立的利弊

在這種情形之下，自然有許多不同的猜測或假設出來。其最有精采見地，能夠引起許多人的信從的，就成爲學派。各派盡力尋求實驗的證據，表現已說之長，揭發異說之短。這種現象也是勢所必然，而大體上有益於科學的進步的。在眞相未發現之先，各種可能的解決，

卻不應忽視各說的價值，卻應當儘量發揮。譬如偵察一件疑案，一切線索都有澈底根究的必要。又譬如歧路亡羊，惟一的辦法是多用人夫，各路跟尋到底。就是證實此路不通，也是一種貢獻。說不定殊途同歸，在目的地又可以會聚。

思想是有惰性的。科學家的理想，儘管說是遵從事實的指示，實際上，傳統、習慣的假定，常常視爲當然，不復疑及其有錯誤的可能。那時唯有遇到外來的迥異的思潮的衝擊，方才令人瞿然而驚，引起懷疑和重新考慮。例如閉關自守的民族的文化禮俗，常有極強的保守性；必須和異族文化相接觸，方能引起改革。假使科學學說，是大一統的，——如加利略以前的亞里士多德學說——則思想停頓，永不能自己發現錯誤。學派分立的局面，彼此討論、批評、互相糾正，結果可使各家思想，謹慎周密，時常進步。

學說的爭論，又好像律師的庭辯：各人儘可竭力表現己方的立場；彼方的道理，自有彼方律師負責。縱令各執偏見，持論有失公平，最後自有多數心理學家，盡法官陪審員之職。若不是各家澈底討論，則「折衷」「調和」的人，也無從施其採擇。

至云學說在消極方面常常有所「排斥」，不免限制學術的發展一節，這是將學理的主張和實際的研究混爲一談。學術是自由的；沒有一種學說，能夠禁止別人從事於他認爲有價值的研究。理由不充分的批評，常常適足以激起反動的努力來證明其謬誤，像欽納排斥功用的立場，反而引起功能派針鋒相對的宣言。華生否認意識，否認遺傳，而內省的研究，照舊發達。近年關於「遺傳」「生長」的實驗，更加精密而有結果。——并非是壟斷百家獨尊一說，或是主持研究出版機關的人，濫用職權，限制異說研究發表的機會，那是政治和個人道德問題，不是學說的問題。在學術的立場，主張批評儘管極端，實際的研究，則宜互相尊重，互相幫助。

（叁）學派與折衷派的比較

有些人以爲所謂折衷派的立場，根本是不合理的。一個成系統的學說，要點正在要用一些原則來貫穿心理學全體的事實。假使專用一說來解釋某一部分的材料，而另用他說來解釋其它部分，便完全失去了學說的要旨。況且學說各有其統一性，常常和它說不能相容。如果割裂支離，東拼西湊，結果必定成功個非驢非馬的四不像。荷林渥斯（H. L. Hollingworth）說他不明白持這種見解的人，晚上如何睡得着！（參看Foley, John P., Jr. Concerning Psychological Systems. J. gen. Psychol., 1937, 17: 161—164。）

這個問題，似乎須看折衷者的具體主張如何而定。假如一個人，星期一、三、五是行爲派，星期二、四、六是完形派；或是談到感覺時就從純在說，談到知覺和智慧行爲時就從完形說，談到動機時就從策動說：……那麽，不但有失眠的危險，思想那樣分成幾個隔絕不通的區域（Logic-tight compartments），簡直是一種心理分裂

(Dissociation)的狀態！假如折衷的意義，不是一味並存雜湊，而是採取各說一部分可以獨立、不相矛盾的意思，改變、補充、貫通融會，合其成為一個自具系統的理論，倒也可以無背於邏輯。

不過既是自成系統的理論，也就是一種學說，一家之言了。也許大多數心理學家，多少都在那裏折衷；也許折衷的主張，比一些偏激的學派，更為接近真理；但是這種折衷的系統，和所謂學派的系統，根本差別何在呢？

上文所引波林之說，謂學派的主張，是先驗的；折衷派的見解，則是根據實驗事實和歷史的指示的結論。——這句話絕對不能使學派中人折服。任何學派的主張，都有它的背景和證據；都是考慮過去的歷史和當時的形勢，自以為最為切中時弊而適合一切事實的。策動說的先驅，土渊希職；麥獨格羅列許多觀察的事實，證明非從本能的觀點着眼，不能了解人和動物的行為(Outline of Psychology 1924, chap. I)。行為主義發源於動物心理的實驗，但始者限見內省派的內閧紛紜(例如關於「無覺像思想」的存在問題)，無從判正，才認為內省方法不適合科學的標準。完形說是在實驗室中誕生；在那篇奠基的文字中，威爾特海麥將多種舊說一一細加考慮，才斷定非另覓途徑，不足以說明「似動」的種種現象(Wertheimer, M. Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung. Z. Psychol; 1912, 61:161 ff.)換句話說，任何學派的學說命意也都是徵驗的，歷史的。反之，任何折衷的方案，都不是已經證實的定論，而是個人的判斷假定，都含有不少先驗的成分。

有黨與無黨，也不足為學派和折衷派辨別的標準。每種學說，無論稱為「折衷」與否，只要能夠適合許多人的心理，都可以號召同志，蔚成派別。立說在我，信從在人；不能強人接納，有意創造朋黨；也不能希望沒有別人贊同，保持「一人派」的地位；尤不能以主張者限於個人，為折衷派較優之證。

至於能寬容它說與否，又是個人性情興趣的問題，不是學說本身的問題。學派中人，儘有自是其是，不參加辯論的；而折衷派批評學派，有時也頗為嚴厲。這句話并無反詰責備之意。學以辯而明；君子之爭，無傷大雅。純粹學術的討論，我們原以為是利多害少的。只是表示這點也不是學派和折衷派必要的分別。

因此我們覺得波林的對照的考語，對於學派未免過於苛刻。學派和折衷派，都是希望解決心理學根本問題的嘗試。大抵學派的主張，有它特別精到的創見，所以能夠鼓動許多人，引起注意和贊佩。但正因如此，也容易陷於偏激；或只集中興趣於一點而忽略其餘。折衷派享受現成，靜觀得失，易近中庸，但它的長處是建設在學派的貢獻之上的。

就心理學界人物而言，誰屬學派，誰屬折衷派似乎也極難區分。如強加歸類，必定言人人殊。吳偉士在他的書中，雖舉許多「中立者」

一（派別末章；）我們不難想像，其中有幾人必有人認為大有商榷餘地。實際上所謂同一學派中人見解未必盡同。（波林謂完形心理學者主張都是一致的，并非事實，參看 K. Lawin, Principles of Topologycal psycrology, p.viii.）所謂折衷派者，對於各派多少又各有偏向（吳偉士，派別，英文本十六頁），波林自云他的折衷說和刻勒的主張甚相近（同一九三〇年心理學，一二七頁。）可知有派無派，是相對的，而且是定義的問題。如果用「全或無」的標準（"all or nothing"），那就人各一派，而且都是折衷者；如果就一般趨向而言，那麼現代心理學理論，只有幾個大問題，各有幾種主要的主張，各人都不免有所偏向。

（丁）各說岐異中的一些共同趨向

上段的結論是：學說有它正經的任務，是必要不能避免的。本段再從歷史的事實着想，探究近代學說的爭論，是否一味糾紛循環，毫無歸宿。

假使如波林所言，大多數心理學家都是折衷主義者，而且大家的見解，有不少積極符合的地方（前引文，一一五——一一六頁，）那便表示，就整個心理學界而論，已不無一些見解，漸有成為一般公論之趨勢。縱使當事人始終各各堅執一詞，在陪審員心中，事實的真相是會漸漸呈露的。不過必須各方證供完備，申論透徹，然後陪審者的考慮，可以沒有遺漏偏蔽。

[illegible]不但一般心理學家的態度，可以作學說討論收穫的表徵，便是所謂學派的主張，也不是一味矛盾岐異。有些問題，各家的意見原沒有多大衝突。而一派發展演變，吸收它派優點的例，也數見不鮮。甚至於可以說，沒有一派不多少受到它派的影響。

最近漸有一些概論學派現狀的人，注意到它們共同的方面。例如上文已提到的海布列得的書，和達謝爾在美國心理學會一九三八年年會的致詞（Dashiell, J.F. Some rapprochements in contemporary psychology. Psychol. Bull; 1939, 36: 1-24.）似乎各家的意見，并不是完全主觀無是非；又不是完全新陳代謝，隨生隨滅的。有價值的貢獻，自然會保存下來，成為心理學永久基業的一部分。

現在我們試憑個人的觀察，從基本的理論問題着想，列舉一些實例，來證實這個趨向。

自從一九二七年鐵欽納逝世，極端的內省主義，似乎也已殉了他而成歷史的過去。這不是說，現在的心理學家沒有人用內省方法分析人類意識的構造，而是說幾乎沒有人主張這是心理學惟一正當的任務。普遍的傾向，顯然都是以行為為心理學的中心題材。麥獨格最早提倡研究行為，前文已及。完形派，心理分析派也都是以行為為主體，而以意識為行為的一方面。

行為是不限於人類的。現在心理學家研究行為，又無不接受生

物學的，進化論的觀點，打通人和低級動物間的界限。

在行為的研究中，意識居於甚麼地位，最是各派分道揚鑣的問題。自行為派的完全排斥意識，以至完形派的以意識現象為了解行為的重要資料，其間意見的距離，可謂極遠。但行為的客觀觀察和控制分析，則是大家認為不可少的方法。完形心理學家，根據「同形說」的假定，雖然竭力主張利用現象經驗的指示來做建設生理學說的參考，卻未嘗專用現象經驗作為學說的唯一證據。他們關於行為的研究，實際上大多數還是用客觀的方法。科勒的人猿智慧實驗，可以為例。甚至在知覺方面，也常用動物為被試而觀察他們行為的表現。

說到方法，又有一個潮流會合的例，值得我們一提：在歷史上統計方法的發展，是出於智力測驗，和「正統的」實驗心理學幾乎如風馬牛不相及。但是實驗的資料，加以統計的分析整理，實是最適當完美的辦法。近今統計學的概念方法之應用於實驗研究，已成極普遍的情形。編著數量方法課本的人，也開始正式將統計方法和「心物方法」(Psychophysical methods)融於一爐(例如Guilford, J.P. Psychometric Methods. McGraw-Hill, 1936)。

完形心理學家頗有反對數量研究的言論(Köhler, W. Gestalt Psychology. Liveright, 1929 Chap II)，但是實際上他們所批評的只是上文所討論的「實證主義」的態度。他們覺得有許多研究，一味以衡量統計，羅列數碼的結果為目標，而不問這些事實的意義；這種風氣，模擬自然科學的外表而忽略其精神，是應該反對的。至於以比較數量為方法來解決有意義的問題，似乎非任何派別所反對。完形者自做的實驗，用這種方法的很多。威爾特海麥開宗的「似動」研究，便需要精細的衡量。

(丁) 再回到行為的目的問題：歷來學說，情欲論和理智論對峙。實驗心理學初興時，描述意識內容，偏在理智一邊。麥獨格氏的孤軍苦鬥，雖然與心理分析派不謀而合，卻大受行為派的奚落。麥獨格的「本能」和佛洛伊德的「愛力」，原有超物理的二元色彩，機械論者當然斥為神秘，視為科學中的大逆不道。但在今天，完形說以「需要」為其行為論的中心；在科夫卡的學說中，需欲是動物生理場中「張力」的表現，——純然不脫理化概念的範圍。新行為主義的赫爾，毅然先承認行為之目的性為不可抹殺的事實，謂問題祇在如何解釋。(Hull, C.L. Mind, mechanism, and behavior. Psychol. Rev., 1937, 44:1-32。)他以為動機祇是有機體內部的持久刺激，並無否認或加以神秘說明之必要。托爾曼原是行為主義者出身，近年明張旗鼓豎起「目的行為主義」的名號，對於目的，加以純行為的定義。——各家解釋途徑儘管不同，但行為是目的性的，受內在因素所策動的，這初步的事實，似乎頗得普遍的承認。

行為的適應性，和目的性是聯帶的問題。近代心理學說，放棄了心理「官能」("faculty")的說法之後，對於智慧行為頗感難

於應付。而觀它秉承聯想心理學的餘緒，主張一切行爲，都無非是情境反應間的機械的聯絡。科勒人猿的研究，系列動物「頓悟」的證據，掀起爭論的大波。但新行爲主義和目的行爲主義，對於智慧行爲的事實，又是坦然承認，再加以適合己說的解釋。

正統實驗心理學的最好成績，在乎感覺、知覺。在這方面，所用的方法和所獲的成績，都可以當科學之名而無愧。然而這些事實，常常似乎瑣屑抽象，不足重輕。至於嗜欲、情緒、意志、人格等等人生行爲上切要的問題，實驗心理學對之反束手無策。二十年前，大家以爲這類問題，因性質關係，根本不能用實驗方法研究。在這方面最有貢獻的，還是佛洛伊德等心理分析家。他們在正式心理學之外，別取蹊徑，揭隱發覆，直探人生的根源。但所恃的方法，太過主觀；所架想的學說，玄秘晦奧，不可究詰，絕對不合科學謹嚴的作風。近年心理學家感到此後的要務，須將心理分析的題材，移進實驗室中，施以精鍊。勒文的努力，是最好的例子（Lewin, K. Principles of Topological Psychology, McGraw-Hill, 1936. Chap.I.）。這兩個潮流的匯合，如能貫澈，心理的前途，必定大放異彩。

十九世紀的心理學說，是原子論的：意識以感覺、意念爲單元，行爲以反射弧爲單元；神經系以神經原或若干神經原聯成傳達路線爲單元。完形派起初提出「完形」的主張時，似乎和一般的風氣頗相逕庭。但在今日，生物活動的完整性似乎到處獲得贊助。爲感覺論者辯護的人，輒云完形者的批評是無的放矢，因爲內省的分析，原本是一種抽象的方法；感覺的概念，原本是一種假設的、理論的工具；並無人認真主張我們先實有一些單獨的感覺，然後拼湊成功高級的意識內容。這個解釋，是否符合歷史的事實，我們在這裏可以置而不論。[illegible]注意一點，便是：這個論調，已明白承認意識的歷程實際上是完形性的。無論如何，鐵欽納自己晚年對於「現象學」漸益表示興味，願意讓他的學生試用這種方法（Boring, E.G. A History of Experimental Psychology, Century, 1929, P. 409.）這件事實深可注意。

行爲主義者拉什利（K.S.Lashley）研究動物腦官的功能，力闢神經原神經路線專司某種功能之說，以爲腦的作用，是對於刺激的比例發生整個的活動（mass action）。考喜爾（G.E.Coghill）竭畢生之力研究蠑螈的發展，主張行爲自始即係統一的，逐漸擴充分化，才產生局部的、個化的反射作用。後來許多人研究各種低級動物的胚胎，明考夫斯基（M. Minkowski）等研究人的胚胎，厄爾文（O.C.Irwin）等研究初生嬰兒，都證實其說。杜威（John Dewey）在完形心理學產生之前，著論中說刺激反應之不可割分，以及行爲的整個性，早已膾炙人口。此時現代許多人對於「行爲」的看法，大都不以行爲爲「分子的」（molecular）而以之爲「整體的」（Molar）。

和「完形」的概念相表裏的，是「組織」的概念。聯想學說以為意念屢次接連，為造成聯想的基礎條件。商戴克的「練習律」原是此說的蛻嬗。但商氏經過十數年實驗研究之後，證明祇有重複連接絕不足以造成聯絡。必須待聯的分子，互相關屬，然後複習能產生效果。所以他放棄練習律，而另倡「相屬原則」（Principle of belongingness，參看 Fundamentals of Learning, 1932。）但所謂相屬原則，既是指分子間內在的關係，實與完形心理所謂組織或結構，涵義很相近了（Brown, J.F. & Fedet.D.D. Thorndike's Theory of Learning as Gestalt Psychology. Psychol. Bull., 1934,31.426－437）。

（戊）最後的概觀！

以上諸例，似乎可以表示各派的意見尚不至如許多人所想的那麼紛岐。現在再提出兩個問題，為本文的結束：（一）數十年來學派的相繼崛興，有沒有甚麼一貫的演化程序呢？（二）照上段的論調，是否終有一天，大家對於基本的理論問題，都可以獲得同意，再沒有學派分立的現象呢？

關於第一問題，我們同情海布列得所云（Seven Psychologies. P.424），以為學說的興替，不是完全雜亂無章，而是有個繼續進展的方向，便是心理學領域和觀點的逐漸擴充。從今天看來，專門描寫意識的某部分的心理學，觀點可謂極為狹小。浮茲堡學派和奧大利學派，在存在派所承認的資料原則之外，添加了「無覺像思想」「決定趨向」「完形屬性」等等作為補充。功能派全盤接受內省派的貢獻，祇是要兼問意識的適應的作用。而心理分析家打破意識的範圍，使心理學包涵潛意識的資料。行為主義排斥意識，但實際的效果也只是使意識退居於次要的地位，讓行為踏進舞台的中心。意識不能脫離行為，自成獨立的科學；行為卻可以包括意識，完成有意義的機體。策動派解釋行為，並不忽略理智和動作，祇是認為情欲是主；理智動作是僕，情欲決定目標，理智動作供給達到目標的方法。完形心理學者重申完整歷程之實在性，而以分析的原素為特殊條件態度下的抽象產品，不足以代表現象的常態（Koffka, K. Introspection and the Method of Psychology. Brit. J. Psychol. 1924.15.149－161）。他們最根本的立場，在乎抗議積極主義的乾枯狹窄，致使科學對於實現的概念，和有意義的人生完全脫節。他們的理想，是要科學的心理學能夠包涵「意義」和「價值」，使物理現象，生物現象，和人文現象重復統一（Koffka, K. Principles of Gestalt Psychology. 1935. Chap. I）。

我們或者又可以說，數十年來的心理學說史，先是因為急急要科學化，未免犯了一些矯枉過正和模倣自然科學的皮毛的弊病，後來才又漸漸自行改正。存在派之專主描述現象，不敢問及其意義和作用，以及模倣化學，以分析原素為第一要務；行為派之一面吐棄智

學，一面從玄學的觀點堅持唯物論機械論，從知識的觀點排斥意識：都似乎是比較的粗糙的科學觀——或者堪稱為一種「青年病。」近年來心理學在方法方面和哲學重新攜手；對於科學的見解較為深刻；漸益認識自己特殊的題材和立場——可以說是見解漸趨老到了。

至於將來學派分立的狀態，是否可以漸就消滅一問題，我們沒有先知的智慧，不敢妄斷，但學術進步是無止境的。心理現象又是宇宙間最複雜的現象，牽涉一些從古以來不曾解決的哲學問題。假使眼前這些爭端，逐漸「解決，」諒必也有新的問題產生，引起新的爭論。在學術史上，常常一個時代的問題，並不是乾脆獲得一個「是」或「非」的答復，而是問題的本身受了修改，轉變為不同的問題。同時見解漸益深刻，而實驗的智識也聯帶不斷前進。在不極遠的將來這種情形，似乎比理論大一統的情形更屬可能。

（三十三年二月二十四日脫稿于遵義）

浙江詩學源流評述

祝文白

國風為詩學之權輿，三百篇中，雖不見越風，然自大禹致羣臣於會稽，少康封無餘於越，國文教聿修，廣被兩浙，已遠在殷周以前，故非舄越吟、久傳上世，榜枻越歌，深感鄂君。至越謠記於風土，（註一）彈歌發自陳音，（註二）幾如康衢擊壤，肇開聲詩。若夫越臣之祖餞勾踐，文種之進祝文臺，（註三）質直非嚴，有同雅頌，於越詩教，其源遠矣。兩漢以還，風流彌著，會永和間，謝安王羲之等四十一人，會於蘭亭，同修祓禊，一觴一詠，咸有佳製，發揚越聲，於斯為盛。謝康樂繼起，神工默運，聲色大開，遊屐所經，輒多篇什，所謂老莊告退，山水方滋，實為我國山水詩人不祧之祖，不特振有浙之風騷而已。及齊梁間，吳興沈約，倡四聲八病之說，作四聲譜，本人工之音律，求聲韻之和諧，遂奠定後世律詩之基礎。故千餘年來，無論北燕南粵，東齊西秦，相隔數千萬里，風土不同，習俗不同，語言不同，而詩之音韻，則無不同，即遠處海外之朝鮮日本，其漢學家之所為詩，亦必遵此種音韻，而無敢或異，此誠吾浙人之足以自豪者矣。故論浙江詩學，尤不能不推重休文。休文既任三代，資望最深，六朝人士，鮮能出其右者，其文集中以詩歌稱首，故鍾嶸詩品云：「休文衆製，五言最優。」與休文同時而以詩名者，在浙西則有故鄣（今安吉縣）之吳均，烏程之丘遲，稍後有武康之沈炯，在浙東則有會稽之虞羲，山陰之孔稚圭，朱育平為最著。叔庠之詩，風骨

最廣，梁時，柳惲爲吳興太守，辟爲郡主簿，日與賦詩，士多效之，號吳均體，創浙中詩派之先聲。希範嘗爲永嘉太守，提倡風雅，風被浙東，鍾嶸稱其詩：「點綴暎媚，如落花依草，」其風致可想。德明本休文之後，歷仕梁陳，克繩祖武，著作尤爲宏富，有前集七卷，後集十三卷行世。子勝七歲能詩，昭明文選曾錄其詠霍將軍北伐詩，德璋有孔詹事集，今所存者僅白馬篇等五首而已。伯年家貧，而品格清高，尤工於詩，頗通玄理，惜已散佚。

隋代浙江詩人，以餘姚之虞世基世南兄弟，及錢唐之褚亮爲最著。二虞之詩，均爲徐陵所稱賞，亮亦夙爲江總所推，三人均由隋而入仕於唐者。唐代爲中國詩學全盛時期，初唐有四傑，其中駱賓王稱義烏，七歲能詩，嘗詠鵝云：「鵝，鵝，鵝，曲項向天歌，白毛浮綠水，紅掌撥清波。」其詩最長五言，而「樓觀滄海日，門對浙江潮」一聯，尤爲膾炙人口。（註四）好以數目爲對，人稱爲算博士，有駱丞集十卷。盛唐有嘉興之丘爲，與王維，劉長卿，酬詠，爲詩友，甚密。其詩今僅存十三首，而詠左掖梨花，尤見稱於時。（註五）中唐有長興之錢起，海鹽之顧況，分水之施肩吾，稍後有武康之孟郊，吳興之沈亞之爲著。仲文在大歷十才子中爲稱首，與郎士元齊名，號稱錢郎，五言最工。士林爲之語曰：「前有沈宋，後有錢郎。」高仲武稱其「詩格新奇，理致淸贍。」逋翁以詩名一時，與韋應物極相得，喜獎掖後進，白居易少時入都，投詩請益，逋翁顧其名戲之曰：「長安物貴，居大不易，」及讀其原上草篇，乃曰：「有句如此，居易何難。」肩吾嘗與白爲詩友，舉元和進士，後退隱洪州西山，著有文集千卷。東野與昌黎同學老杜，且爲昌黎所推重，嘗稱其詩云：「橫空盤硬語，妥帖力排奡。」又云：「作詩三百首，杳默咸池音。」然東野詩多奇澀，不可讀，且寒氣襲人，故一生窮苦徹骨。下賢本韓愈弟子，有下賢集詩一卷，杜牧，李商隱集中皆有擬沈下賢體，則亞之詩在當日亦自成一格。今所存者僅十八首。晚唐則有壽昌之李頻，桐廬之方干，長興之陸龜蒙，頻爲姚合之壻，而其詩極不類姚，老有梨岳集。干詩最講格律，嘗謁姚合，合以其貌陋，甚卑視之，惟徐凝一見，即深器重，授以詩律。與李頻友善，詩學賈長江，浙東詩人，翕然推服。陸魯望工於詠物，與皮日休爲詩友，時號皮陸。

五代浙中詩人，當推三羅，即餘杭羅隱，與其弟鄴，及台州羅虬是也。五代之際，干戈擾攘，詩道益卑，而江淮吳越間，較爲清晏，文學稍有足稱，故昭諫之在錢氏，遂江東獨步。其詩氣雄調逸，欲方駕玉谿，尤長詠史，饒有特識。其弟鄴雖號詩中之虎，實遠不逮也。虬詞藻富麗，有比紅兒詩百首。

宋初詩人，以會稽徐鉉爲最，同時九僧亦有名在浙中者，則有金華保暹，天台行肇，然九僧之詩，除惠崇外，均已湮沒不存，間有傳者，亦等[illegible]，無從論列。其後臨安錢惟演，及其弟惟濟，惟濬等，與劉筠，楊億，互相唱和，宗法義山，尙格調，練才藻，號西崑體，風靡一時。其時不滿於西崑體而另闢蹊逕，與魏野，潘閬等力追晚唐，號晚唐體者，有錢塘之

林逋隱居西湖之孤山，其詩孤峭澄澹如其人。及蘇軾，黃庭堅出，而宋詩之格局以成。在浙江與蘇黃同時而以詩名者，有烏程之張先，東坡稱其詩筆老妙，詞特其餘事耳，但其後詩名反為詞名所掩。此外若金華呂居仁本中，莆田陳師子汝錫，鄞縣汪溫德淑，亦能詩。居仁作江西詩派圖，足見其淵源有自。師子幼穎悟，工詩，或以其「閒愁莫浪遣，留與鶴飲香」一聯示黃山谷，山谷擊節稱賞曰：「我輩人也。」著有鶴溪集。溫德九歲即善賦詩，嘗牧豕瞥見宮殿宇傾頹，心竊嘆之，題其壁曰「顏回夜夜觀星象，夫子朝朝雨打頭。萬代公卿從此出，何人肯把俸錢修」。上官奇而召見，時衣短褐，問曰：「神童衫子何短耶。」溫德聊答曰：「神童衫子短，袖大惹春風。未去朝天子，先來謁相公，」世目其詩為神童詩，用以訓蒙。

南宋初，浙中詩人，有樂清之王龜齡十朋，德清之沈必先與求，嵊縣之姚令威寬，最後有奉化之汪景新元發，此其較著者。龜齡有梅溪集，必先有龜溪集，令威有西溪樂府，景新博涉群籍，尤長於詩，惜其集已不傳。此後宗派之說起，宗黃庭堅者，號江西派。宗晚唐者，號江湖派。兩派皆盛於浙中，江西派傳至陸游而極盛，江湖派傳至四靈而益盛，放翁山陰人，學詩於曾幾，幾受業於韓駒，駒固列名於江西詩派圖者，故趙庚夫題曾幾茶山詩集云：「淸於月白初三夜，淡似湯烹第一泉，咄咄逼人門弟子，劍南已見一燈傳。」放翁作呂居仁集序，又自稱源出居仁，居仁為江西詩派圖者，則亦江西一派者也。放翁寓蜀十年，故題其一生所作曰劍南詩稿，其詩忠憤感激，諸體皆工，七律尤長。劉後村謂「南渡而下，放翁為一大宗。」朱晦庵亦云「近代惟見此人有詩人風致。」其門弟子甚衆，而黃巖戴復古最為高足，復古負奇尙氣，浪遊四方，以詩鳴江湖間者五十年。當時與江西派為異者，有江湖派，以永嘉之徐靈淵照，徐靈暉璣，翁靈舒卷，趙靈秀師秀，四人最為傑出，號永嘉四靈，皆為葉適弟子。為詩力追晚唐，專以鍊句為工，蓋主姚武功一派，以矯江西派之失者也。江西派之末流，氣失則粗，意失則澀，於是四靈起而以淸圓便利之調行之，尤長於近體，五言風調流利，然取徑太狹，終不免有破碎尖酸之弊。時葉水心方倡為晚唐詩之說，故稱揚四靈尤力，一時江湖之士多從之。之後錢唐有陳起者，亦工詩，與江湖詩人多友善，嘗取中興以來江湖之士以詩名者，彙刊之曰江湖羣賢集。其時處江西江湖兩派之間，從江西派入而不從江西派出，名播江湖間，為江湖派所推服者，有姜堯章夔。堯章本鄱陽人，流寓於浙之武康，所居鄰白石洞天，故號白石道人。初學山谷，數年一語噤不敢吐，始大悟學即病，蓋是時宗江西者，皆落黃陳窠臼，惟白石翻然而悟，自謂求與古人合，不若求與古人異，故王漁洋稱其詩能參活句，正以不深染江西派為佳。全謝山謂：「其深情孤詣，拔出於風塵之表，而不失魏晉以來神韻。淡而能濃，淸而能腴，以視放翁與四靈，均有過之無不及也。」此後浙中能接武白石者推臨安之張炎，舒閬風稱其詩有堯章深婉之風。及宋亡後，又不勝其身世滄桑之感，而多危苦急迫之音，與

汪元量，陶朗，姚獅孫等，同爲浙中之亡國詩人，而爲宋詩之結局矣。元量，號水雲，錢唐人，宋亡，隨王室北去，後爲道士南歸，其詩愴惻動人，有南山類稿。皋羽本建甯人，流寓浙中，始居睦州，後徙武林。嘗爲文天祥之諮議參軍，天祥被殺，獨登子陵釣台，設天祥神位，歌哭不已。與浦江方鳳、永康吳思齋結月泉吟社，有晞髮集。獅孫藉隸慈溪，世典戍均，其詩清新刻露，宋亡，退隱雙峯別墅，有雙峯詩稿。其由宋而入仕於元之詩人，在浙則有吳興趙孟頫，歷仕五朝，其詩清奇麗逸，有足多者。然元代詩人，嘗推虞道園集爲大家。浙中能與之頡頏者，則浦江之吳萊，各體皆善，七古尤勝。年輩較立夫稍後，而以詩稱籍越中者，則有會稽之楊維楨，其詩號鐵崖體，尤長樂府。趙甌北詩話稱：「其險怪仿昌谷，夭麗效溫李，以之自成一家則可，究非康莊大道，未可爲後生取法。」故當時或譏之爲詩妖，然其樂府自足雄視一代。故漁洋論詩絕句云：「鐵崖樂府氣淋漓，淵穎歌行格儀奇。」又有與廉夫同時，在浙中同負盛名者，則有金華之戴良，世居九靈山下，故號九靈山人，其詩清潤，與吳楊均力追唐代，卒之所得皆未能至於遺山，蓋詩至元而寖衰矣。

● 明初詩人，推吳中四傑，尤以高啓最爲秀出，浙中惟劉基足與之對壘。伯溫詩以沉雄著，規模杜韓，獨標骨幹，其與前七子同時，在浙則有餘姚王守仁。與後七子同時，則有山陰徐渭，陽明初與李何等往來唱和，旋即毅然棄去，以爲學如韓柳，不過文人，詞如李杜，不過詩人，惟志心性之學，以顏閔爲期者，乃人間第一等學業也。其詩志和音雅，於詩人外，別有意趣，如詠桃源之類，自是見道之言。（卷六）後七子之詩，不出模擬剽竊，故文長力斥之，欲挽此頹風，顧力有未逮。其詩仿李昌谷，絕出倫輩，然生性狷激，狂放不羈，牢落不偶，卒以狂死。自後七子以還，明代詩學，亦每況愈下焉。

清初詩學，盛於東南，浙中尤以杭嘉爲盛，江左三大家，（常熟錢謙益太倉吳偉業合肥龔鼎孳）皆由明而入仕於清者，其時浙中詩人，惟海寧陳之遴素庵，秀水曹溶秋岳，足與之抗，二人亦由明而入仕於清者，素庵本駿公親家，其詩風格才調，與梅村不相上下，有時氣局高華，且或過之，著有浮雲集十卷。曹詩氣體自然，近陸渭南，李天生稱其五古，如羚羊挂角無跡可尋，與秋岳同時而年輩稍後者，有嘉興王庭，嘉善曹爾堪，王詩清絕，如葉蘇州，曹似晚唐，其詩峭刻立獻，儕輩中莫能與之爭捷者。與施閏章，宋琬，王士祿，王士禎，程可則，汪琬，沈荃等，稱爲海內八大家。當八大家名動海內之際，而仁和丁澎，與其鄉人毛先舒，沈謙，陸圻，柴紹炳，孫治，張綱孫，吳百朋，虞黃昊，陳廷會，互相唱和，名噪一時，稱爲西冷十子。未幾八家中之王漁洋，復以神韻之說爲海內倡，崛起爲詩壇盟主者五十餘年，其時浙中詩人能與之並駕齊驅者，則有秋水之朱彝尊，朱詩初學王孟，其後風骨益遒，出入百家，牢籠萬有，與漁洋屹然並峙，爲南北二大宗，年輩較竹垞稍先，而與漁洋齊名者，有海鹽之彭孫遹，時號彭王，彭詩詞氣和平，在唐人中最近大曆十才子，十才子中，最近文房，著有松桂堂集。年輩較竹垞稍後，亦能與

漁洋並武者，有海寧之查慎行初白，少受詩學於錢澄之，好學蘇陸，才氣開展，工力純熟，漁洋極稱之。嘗游黃梨洲之門，梨洲謂其詩可與放翁媲美，清聖祖巡幸南海子捕魚，命羣臣賦詩，初白有句云「笠簷蓑袂平生夢，臣本煙波一釣徒。」深邀睿賞，由此得遇。其與竹垞同時，而以詩名者，蕭山有毛奇齡，慈溪有姜宸英，桐鄉有汪文柏。西河不喜宋詩，以其詞繁意盡，去風騷之義遠。嘗與汪蛟門論詩，汪舉「春江水暖鴨先知」句，謂如此詩得不謂之佳耶。西河怫然曰：「鵝便後知耶，獨鴨也。」聞者捧腹。西溟詩宗浣花，參之玉局以盡其變。季卿著有桐亭事餘唱，竹垞序其詩謂：「不僅開宋元之奧窔，直造唐人之室，而嚌其胾」，其推挹如此。稍後有蕭山陳至言菁厓，其詩風格與西河為近，著有青苑堂集。

當竹垞與漁洋分峙南北，互爭雄長之際，錢唐有厲鶚太鴻，能於兩家之外，自樹一幟，大江南北，主持壇坫者數十年。其詩精深峭潔，截斷衆流，如絕壁孤松，自甘清泊，著有宋詩紀事百卷，樊榭山房集二十卷。其詩功得力於宋人者至多，先世本慈溪人，徙居錢唐，故仍以四明山樊榭名其居。繼樊榭而倡性靈說以矯漁洋神韻說之失者，則有錢唐之袁枚，以為性情之外無詩，故其詩清靈雋妙，以才運情，使筆如舌，不必悉遵規矩。然不善學之，則失之粗淺浮滑，以是人多病之，雖自言學南宋楊誠齋，而論者多謂其追隨明之袁宏道耳。然其風教遍被東南，以詩鳴海內者，幾五十年，所著隨園詩話，幾如家喻戶曉，一時閨秀，多有執贄門下者。其與簡齋同時而以講究格律著稱，足以矯簡齋性靈說之失者，則有長洲沈德潛，主張「詩貴性情，亦須論法」，選古詩源，及五朝詩別裁集，以標示宗旨，天下士人翕然宗之。清高宗最愛其詩，勅和御製甚多。其時浙中詩人能與之媲美者，則有嘉興錢陳羣香樹，詩宗老杜，工力精深，高宗喜與討論今古，稱為故人，及因疾歸，時賜在籍食俸，常寄詩相與倡和，恩賚極渥。此外則有錢唐金農，杭世駿吳錫麒，秀水則有錢載，王又曾，最後更有王曇，壽門詩格高簡，有奇氣，著有冬心集。堇甫詩學東坡，用力甚篤。穀人詩境超妙，為朱查厲杭諸人之後勁。蓋浙西詩人，自竹垞初白，宗法宋賢，樊榭堇甫穀人等繼之，諸人之詩，氣韻大致相似，當時遂有浙派之名。坤一深得力於杜韓蘇黃，而能脫去蹊徑，自名一家，有蘀石齋詩文集。受銘筆致清新，哀艷簡齋，稱其工於遊覽，有丁辛老屋集。仲瞿才氣奔放，不可一世。其風教所被尤廣。嘉慶間，與大興舒位，昭文孫源湘，有海內三君之稱，著有煙霞萬古樓集。年輩較仲瞿稍後而以詩名浙西者，則有錢唐之陳文述雲伯，工西崑體，為諸生時，即以關隴歌得名，（註七）著有碧城仙館詩鈔。至道光間，仁和有龔自珍，其詩才氣縱橫，不守繩墨，專以奇詭放肆擅長，有劍拔弩張之勢，所謂溫柔敦厚之旨，盪然無存。繼定庵而起者，有同光派，自言導源宛陵山谷，雖以南通范當世，義甯陳三立等為之魁，而浙中亦不乏附和之者。其詩艱澀枯滯，迥異尋常，識者謂，定庵之詩，所謂亂世之音怨以怒，同光派之詩，則亡國之音哀以思也。逮清季仁

和夏曾佑等於中國詩之限制過嚴，饒近益趨委靡，本窮則變之義，與瀏陽譚嗣同等，力主詩境革新，是又開風氣之先者矣。

註一 風土記：「越俗性率樸，初與人交，必封土除壇，祭以雞犬，祝曰：『君乘車，我戴笠，他日相逢下車揖。君擔簦，我跨馬，他日相逢爲君下。』」

註二 吳越春秋：「越王欲謀伐吳，范蠡進善射者陳音，王問曰：『孤聞子善射，道何所生。』對曰：『臣聞弩生於弓，弓生於彈，彈起於古之孝子，不忍見父母爲禽獸所食，故作彈以守之，歌曰，斷竹續竹，飛土逐宍。』」

註三 吳越春秋：「越王勾踐五年，與大夫種，范蠡，入臣於吳，羣臣送之浙江之上，臨水祖道，軍陣固陵，大夫文種爲祝，其辭曰：『皇天祐助，前沈後揚，禍爲德根，憂爲福堂。威人者滅，服從者昌。王雖牽致，其後無殃。君臣生離，感動上皇。衆夫悲哀，莫不感傷。臣請薦脯，酒行三觴。』又曰：『大王德壽，無疆無極。乾坤受靈，神祇輔翼。我王厚之，祉祐在側。德銷百殃，利受其福。去彼吳庭，來歸越國。』」

又 越王既滅吳，伯諸侯，置酒文臺，羣臣爲樂，大夫種舉酒進祝，其辭曰：「皇天祐助，我王受福。良臣集謀，我王之德。宗廟輔政，鬼神承翼，君不忘臣，臣盡其力。上天蒼蒼，不可掩塞。觴酒二升，萬福無極。」又曰：「我王仁賢，懷道抱德。滅讎破吳，不忘返國。賞無所恡，羣邪杜塞。君臣同和，福祐千億。觴酒二升，萬歲難極。」

註四 葉少蘊石林詩話及太平廣記，俱載：「徐敬業起兵討武后，賓王爲作檄，及敬業敗，或謂賓王亡命爲僧，宋之問嘗遊靈隱，月夜行吟云：『鷲嶺鬱岧嶤，龍宮鎖寂寥。』久不能屬，有老僧點長明燈，問曰：『少年夜久不寐何耶。』之問告以故，曰：『何不道樓觀滄海日，門對浙江潮。』之問愕然，遲明更訪之，則不復見，有知者曰，此賓王也。」

註五 丘爲詠左掖梨花：「冷豔全欺雪，餘香乍入衣。春風且莫定，吹向玉階飛。」

註六 王冉門詠桃源：「桃源在何許，西溪最深處。不必問漁人，沿溪踏花去。」

註七 阮元視學浙江，得古團扇一柄，有馬和之畫，楊妹子題，命工依式製之，以賞諸生文藝之超等者。陳雲伯詩：「江南三月春風軟，櫻桃花底鶯聲滑。合歡團扇剪輕紈，分明採得天邊月。南渡丹青待詔多，傳聞舊譜出宣和。入懷休說班姬怨，羞見曾憐舊女歌。班姬曾女今何有，搖夾合付纖纖手。閑前撲蝶影香濃，花間障面徘徊久。櫻寫花鳥院中春，馬畫楊題竟逼真。歌得合歡詞一曲，不知誰是合歡人。」一元見之，歸賞不置，遂以團扇賞之。

姜白石之文學批評及其作品

繆鉞

姜白石爲南宋重要詞人，與辛稼軒風格殊異，而平分詞壇，南宋諸詞人，大抵不入於辛，即入於姜，此世人所共知者。惟姜白石非僅工詞，其古近體詩及論詩之見解，均卓爾可稱述，今合而論之，庶可以見白石才情造詣之全也。

白石論詩，重自然，貴獨得，用力之方，則在精思，而以學涵養之。南宋時，江西詩派風靡宇內，學詩者多蒙其影響。平庸者局促轅下，而穎異者深造獨悟之後，輒思抉藩籬而有以自拔。白石自述學詩經過，謂「異時泛閱衆作，已而病其駁如也，三熏三沐，師黃太史氏。居數年，一語噤不敢吐，始大悟學即病，顧不若無所學之爲得，雖黃詩亦偃然高閣矣。」（白石道人詩集自序）是白石初學江西，而後擺脫之。南宋名詩人多如此。楊誠齋亦謂其詩始學江西諸君子，既又學后山五字律，既又學半山老人七字絕句，晚乃學絕句於唐人。學之愈力，作之愈寡。後忽若有悟，於是辭謝唐人及王陳江西諸君子，皆不敢學，而後欣如也。（荊溪集自序）是誠齋亦自江西入而不自江西出者，故白石與誠齋論詩頗相合也。江西詩派奉黃山谷爲宗，自有其生新瘦勁思蕙獨造之妙處，惟束於窠臼，流弊始滋。白石初學山谷，至於一語噤不敢吐，足見其用心之苦，其後雖以此爲學之病，而束黃詩於高閣，然既經此訓練，則邏思深透，無浮滑淺易之失，觀白石之詩自知，故白石仍自有其得力於江西詩派之處，然非可以貌相也。白石既擺落黃詩，不守江西塗轍，而發抒其所自得，於是論詩貴自然，不拘於一種體派，嘗曰，「詩本無體，三百篇皆天籟自鳴，下逮黃初，迄於今人異韞，故所出亦異，或者弗省，遂豔其各有體也。」（詩集自序）又謂作者初求與古人合，繼求與古人異，最後不求與古人合而不能不合，不求與古人異，而不能不異，「其來如風，其止如雨，如印印泥，如水在器。」（詩集自序二）蓋求與古人合，拘促摹擬，固不足道，即求與古人異，亦猶有作詩之念存，惟不求與古人合而不能不合，不求與古人異而不能不異，始爲體物寫志，純本自然。白石稱道楊誠齋之詩云，「箭在的中非爾力，風行水上自成文，」即此自然境界最妙之形容。然白石所以能悟此自然高境，仍由於其早歲學黃詩，用力至苦，至於一語噤不敢吐，然後覃思獨悟，蟬蛻而出也。

白石對於詩之悟入，既在用苦功而濟以深思，故其論詩，極重精思，其所著詩說云，「詩之不工，只是不精思耳，不思而作，雖多亦奚爲；」常人作詩所以不能工者，總在陳言俗闋，洋溢篇幅，如能精思，則吐棄凡近，立意能深透，而措辭得活法。白石詩說論立意之方，謂「詩有

四種高妙，一曰理高妙，二曰意高妙，三曰想高妙，四曰自然高妙。礙而實通曰理高妙，出事意外曰意高妙，寫出幽微如清潭見底曰想高妙，非奇非怪，剝落文采，知其妙而不知其所以妙曰自然高妙。」此四種高妙，如「礙而實通」「出事意外」「寫出幽微」言立意之貴新奇，超遠，深邃，皆由苦思得來，至於自然高妙，則由奇而返於常，用思而不見痕跡，乃爐火純青之境界矣。白石詩說論措辭之法謂「人所易言，我寡言之，人所難言，我易言之，自不俗。」又謂「學有餘而約以用之，意有餘而約以盡之，作敘事而間以理言。」又謂「難說處一語而盡，易說處莫便放過，僻事實用，熟事虛用，說理要簡切，說事要圓活，說景要微妙。」又謂「波瀾開闔，如在江湖中，一波未平，一波已作，如兵家之陣，方以爲正，又復是奇，方以爲奇，忽復是正，出入變化，不可紀極，而法度不可亂。」其所標示者，皆在避去恆蹊，自求新法，此亦非苦思不能得也。至於思有窒礙，白石以爲此乃「涵養未至，當益以學。」白石論詩之極詣，固重自然，而其所以能達自然之妙境，則在用苦功，以學養思，精思入神，真積力久，能與自然相合，故曰「沈著痛快天也，自然與學到，其爲天一也。」白石論詩之見解，蓋亦受江西詩派宗師黃山谷陳后山等之啓示。黃陳等作詩皆貴立新意，用活法，而由精思悟入。后山作詩，用思至苦，暇日常與諸生徜徉林下，或愀然而歸，徑登榻引被自覆，呻吟久之，矍然而興，取筆疾書，則一詩成矣，因揭之壁間，坐臥哦詠，有竄易至旬月乃定，有終不如意者，則棄去之。故黃山谷稱之曰，「閉門索句陳無已，」而后山亦自謂「平生精力盡於詩，末歲心存力已疲。」后山之詩，力避常徑，論者謂其「大似參曹洞禪，不犯正位，切忌死語。」黃山谷論詩人之涵養，亦謂「詩詞高勝，要從學問中來。」觀黃陳詩人作詩之方法態度，及論詩之意見，則白石得力所自，可考見矣。

白石作詩不多，在南宋不能爲大家，然亦有其獨詣，故當時詩人如蕭千巖，楊誠齋，范石湖等皆推重之。白石之詩，氣格清奇，得力江西，意境雋淡，本於襟抱，韻致深美，發乎才情。受江西詩派影響者，其末流之弊爲枯澀生硬，白石之詩，獨饒風韻，蓋白石爲詞人，其詩亦有詞意，絕句一體，尤所擅長。清王漁洋論詩主神韻，作詩工絕句，故極賞白石，嘗謂「余於南渡後詩，自陸放翁之外，最喜姜夔堯章，」（香祖筆記）又謂其「能參活句，」（帶經堂集）蓋兩人於此點頗有相近者也。錄白石絕句數首爲例。

細草穿沙雪半銷，吳宮煙冷水迢迢。梅花竹裏無人見，一夜吹香過石橋。

沙尾風迴一棹寒，椒花今夕不登盤。百年草草都如此，自琢新詞剪燭看。

笠澤茫茫雁影微，玉峯重疊護雲衣，長橋寂寞春寒夜，只有詩人一舸歸。（除夜自石湖歸苕溪）

苑牆曲曲柳冥冥，人靜山空見一燈。荷葉似雲香不斷，小船搖

曳入西陵。（湖上寓居雜詠）

老去無心聽管絃，病來杯酒不相便。人生難得秋前雨，乞我虛堂自在眠。（平甫見招不欲往）

我家曾住赤欄橋，鄰里相過不寂寥。君若到時秋已半，西風門巷柳蕭蕭。（送范仲訥往合肥）

白石詩雖極自然，而其自述心得，乃由苦思而進於渾成，其送項平甫倅池陽詩曰，「我如切切秋蟲語，自詭平生用心苦。神凝或與元氣接，壓紙似君君亦許」，即仍與其論詩之意相合也。

白石在文學上最大之成就，不在詩而在詞。白石之詩，在南宋僅爲名家，而其詞在南宋則爲大家。此點正與陸放翁相反。放翁才情宏放踔厲，故詩勝於詞，白石才情精細深美，故詞勝於詩。此乃才性自然發展之結果，而非有意抑揚輕重於其間。古人學術文章之成就，莫非其才性最適宜之表現，獨長絕短，雖以互易，陸姜二人亦一例也。白石詞之特點，即在以江西派詩人作詩之法作詞。白石早年學黃山谷詩，用心甚苦，所入頗深，既得其法而移以作詞，遂開新境。蓋江西派詩人如黃山谷陳后山等，作詩能創新法，而不工詞，運此種新法以作詞，則白石之功，故白石亦可謂詞中之江西派也。何以明之。沈伯時評姜詞曰，「姜白石清勁知音，亦未免有生硬處。」（樂府指迷）此語雖簡而極中肯綮。江西詩派之長在「清勁」，而其短在「生硬」，白石用江西詩法作詞，故長短亦相同。所謂清者，即洗盡鉛華，屏棄肥膩，所謂勁者，即用筆瘦折，氣格堅健，黃陳之詩如此，白石之詞亦如

爲春瘦，何堪更繞西湖盡是垂柳。自看煙外岫，記得與君，湖上攜手。君歸未久，早亂落香紅千畝。一葉凌波縹緲，過三十六離宮，遣遊人回首。（角招）

漸吹盡枝頭香絮，是處人家，綠深門戶。遠浦縈回，暮帆零亂向何許。閱人多矣，誰得似長亭樹。樹若有情時，不會得青青如此。（長亭怨慢）

迤邐剡中山，重相見，依依故人情味。似怨不來遊，擁愁鬟十二。一邱聊復爾也，孤負幼輿高致。水葓晚，漠漠搖煙，奈未成歸計。（徵招）

雁怯重雲不肯啼，畫船愁過石塘西。打頭風浪惡禁持。　春浦漸生迎棹綠，小梅應長亞門枝，一年燈火要人歸。（浣溪沙）

諸作皆清空如話，一氣旋折，辭句雋潔，筆力遒健，細玩味之，與黃陳詩有笙磬同音之妙。（周爾墉曰，「白石小令，獨不肯朦朧逐隊作花間語，所謂豪傑之士。」蓋花間穠麗，白石以清勁易之，白石小令之於花間集，如黃陳七律之於大曆十子也。）此在當時爲新風格，與傳統之値貴婉媚幽約者有殊，若以傳統之標準衡之，則「亦未免有生硬處」，然其生硬，正其獨詣也。白石深通音律，作詞精美，與周清眞相近，故或以上擬清眞。然周詞華豔，姜詞清瘦，周詞豐腴，姜詞瘦勁，周詞如春圃繁英，姜詞如秋林疏葉。姜詞有峭勁折，格孤峭寒，爲周詞所無，黃昇謂白

石詞「其高處有美成所不能及」，殆指此類。

白石性情孤高，襟懷沖澹，故於花中最喜梅與蓮，屢見於詞。蓋二花能象徵其為人也。白石詠梅之詞，有小重山令，玉梅令，夜行船，一萼紅，江梅引，暗香，疏影諸闋，詠蓮之詞有念奴嬌，惜紅衣諸闋。暗香，疏影，人所共知，茲不再引，小重山令詠梅云，

人繞湘皋月墜時，斜橫花樹小，浸愁漪。一春幽事有誰知，東風冷，香遠茜裙歸。

念奴嬌詠蓮云，

三十六陂人未到，水佩風裳無數。翠葉吹涼，玉容銷酒，更灑菰蒲雨。嫣然搖動，冷香飛上詩句。

又云，

日暮青蓋亭亭，情人不見，爭忍凌波去。只恐舞衣寒易落，愁入西風南浦。高柳垂陰，老魚吹浪，留我花間住。

非從實際上寫其形態，乃從空靈中攝其神理，換言之，白石詞中所寫之梅與蓮，非常人所見之梅與蓮，乃白石於梅與蓮之中攝取其特性，而又以自己之個性融透於其中，謂其寫梅與蓮可，謂其借梅與蓮以寫自己之襟懷亦無不可，故意境深遠，不同於泛泛寫物之作。然白石所以獨借梅與蓮以發抒，而不借他花者，則以蓮花出淤泥而不染，其品最清，梅花凌冰雪而獨開，其格最勁，與自己之性格相符，而白石之詞格清勁，亦可謂即其性格之表現也。

如再進而研究白石詞之特長，則應先論南宋人作詞普通之風氣。舉其大者，約有三端。

一、凡一種文學體裁之演變，大抵初起時多渾成自然，生新活潑，其後漸重技術，漸重雕琢，以人巧掩天機，遂流為匠氣。晚唐五代詞天機多，無意求工，而自然美好。北宋詞天機人巧各半，如周清真詞，雖極經意，而尚能渾成，不傷於雕琢。至南宋則偏重技術，人巧勝而天機減矣。張玉田詞源一書對於句法，字面，虛字，用事，詠物，皆特加討論。陸輔之詞旨亦云，「造語貴新，煉字貴響。」又云，「史梅溪之句法，吳夢窗之字面。」其書中於屬對，警句，詞眼，皆特別標出。此皆可見南宋人論詞作詞注重字句之雕琢。夫雕琢日甚，則生氣日乏，南宋詞之所以衰，此其一因也。

二、詞雖可歌，而作詞時過重音律，反妨害辭之美。北宋作者，多疎於音律，李易安謂歐陽永叔蘇子瞻「作小歌詞，皆句讀不葺之詩，又往往不協音律。」晁補之評蘇詞亦曰，「居士詞，人謂多不協音律。」陸游亦曰，「世言東坡不能歌，故所作樂府詞多不協。」惟其如此，故能暢所欲言，所謂「橫放傑出，自是曲子內縛不住者。」張玉田詞源論詞之音律，謂「美成負一代詞名，而於音譜且間有未諧，可見其難。」余謂以美成之精通樂律，非不能盡協音譜，蓋不欲以樂律害其情辭之美，遇情辭與樂律二者不得兼顧之時，寧犧牲音律而保全情辭。惜乎張玉田之不足以知此意也。南宋人作詞，則極重音律，楊守齋論

作詞五要，第一要擇腔，第二要擇律，第三要句韻按譜，第四要推律押韻，第五要立新意。五要之中，關於音律者四。張玉田詞源曰，「先人（張樞）曉暢音律，有寄閒集，旁綴音譜，刊行於世。每作一詞，必使歌者按之，稍有不協，隨即改正。曾賦瑞鶴仙一詞云，捲簾人睡起，放燕子歸來，商量春事。芳菲又無幾。減風光都在賣花聲裏。吟邊眼底，被嫩綠移紅，換紫。甚等閒半委東風，半委小橋流水。還是苔痕湔雨，竹影留雲，做晴猶未。繁華迤邐西湖上，多少歌吹。粉蝶兒撲定花心不去，閑了尋香兩翅。那知人一點新愁，寸心萬里。此詞按之歌譜，聲字皆協，惟撲字稍不協，遂改為守字乃協。始知雅詞協音，雖一字亦不放過，信乎協音之不易也。又作惜花春起早云，瑣窗深。深字音不協，改為幽字，又不協，再改為明字，歌之始協。此三字皆平聲，胡為如是，蓋五音有唇齒喉舌鼻所以有輕清重濁之分，故平聲字可為上入者此也。」夫易「撲」為「守」，意尚相近，而「守」字已不如「撲」字之生動，至於「明」字與「深」字「幽」字意正相反，此則拘牽音律，而不惜犧牲原意，音樂之價值雖存，而文學之價值則失，蓋志在應歌，非所以言情寄興矣。故周濟論詞，謂「南宋盛於樂工而衰於文士。」南宋詞之所以衰敝，此又一因。

三、詩詞所以抒情言志，應佇興而作，純出自然，若牽率酬應，則失其真價。詞之初興，世人尚卑視之，以為不登大雅。文人以餘事作詞，稱心而言。及流行既久，蔚成風尚，詞漸為世人所重視，於是可作應酬之具，而壽詞蠡興。北宋中葉以前，尚無作壽詞之風氣。孔毅夫野史云，「文潞公守太原，辟司馬溫公為通判，夫人生日，溫公獻小詞，為都漕唐子方峻責。」徽宗時，士大夫始好為獻壽之詞，南渡以後，其風尤盛。南宋人詞集中壽詞甚多，雖賢者亦不免。（稼軒詞中亦多壽詞）詞之妙處，本在以清超淒迷之境，達要眇深折之情，而作壽詞，則塵俗諛媚，雖有高才，亦難出色，故張玉田詞源曰，「難莫難於壽詞，倘盡言富貴，則塵俗，盡言功名，則諛佞，盡言神仙，則迂闊虛誕，當總三者而為之，無俗之忌詞，不失其壽可也。」中國各體文學，其末流往往壞於應酬，文章中如空格調之墓誌銘，壽序，詩中如江湖遊士之標榜唱酬，皆為文事之蠹。詞亦如是。故南宋壽詞盛行，適足使詞道日下。南宋人作無謂之詞者，除賀壽外，尚有詠物之作。北宋人偶作詠物詞，如蘇東坡水龍吟之詠楊花，周清真花犯之詠梅，六醜之詠薔薇，皆託物寄懷，以抒身世之感。南宋人喜結社填詞，於是詠物之風大盛，拈題限韻，誇多鬥靡，稍有天才之詞人，固亦可因小寓大，發為美製，然多數作者，則皆用意堆砌，勉強刻畫，如周濟所謂「就題尋典，就典趁韻，就韻成句，臨落苦海。」故南宋人或不免視詞為酬應消遣之工具，失抒懷言志之本旨，此亦南宋詞所以衰敝之一因。

以上所言尚雕琢，重音律，供酬應三端，為南宋人作詞普遍之風氣，南宋詞之所以衰者，即由於此。姜白石雖在風氣之中，而獨能超出風氣之外，此其所以卓也。白石長於音律，能自度曲，且斟酌研討之細，

於所作滿江紅，淒涼犯，湘月諸詞序中猶可概見。但白石守律嚴謹，然能不以聲律妨情辭之美。白石自述作詞之法曰，「予頗喜自製曲，初率意爲長短句，然後協以律。」（長亭怨慢小序）蓋白石先作詞，然後以律協之，乃以律就詞，而非盡以詞就律，調和二者之間，俾各得其所。故其所作，音律極協，而又不致損及情辭之美也。白石詞集中壽詞極少，僅有三首，阮郎歸，鷓鴣天二首壽張平甫，石湖仙一首壽范石湖。張平甫與范石湖皆白石至交，此三詞中述交親，記遊好，與泛泛賀壽者不同，酬應塵俗之詞，蓋非白石所肯爲也。白石亦有詠物之詞，如齊天樂之詠蟋蟀，暗香疏影之詠梅，皆不即不離，託意深遠，張玉田謂其「全章精粹，所詠瞭然在目，且不留滯於物。」（源詞）至於鑄辭造語，白石亦極經意，精美新穎，而不流於匠氣，例不勝舉，讀白石詞者可自得之。故在南宋人作詞尚雕琢，重音律，供酬應之風氣中，白石獨能無其流弊也。

白石與辛稼軒同時，且相倡和，其詞中永遇樂漢宮春皆次稼軒韻者。但白石之情與稼軒殊異，譬之聲樂，稼軒如鏞鼓鏗鏘之聲，白石則簫笛悠揚之韻。白石詞中亦有感時傷事之篇，然皆出以歎喟，如揚州慢云「自胡馬窺江去後，廢池喬木，猶厭言兵。」又云「二十四橋仍在，波心蕩，冷月無聲。」八歸云「最可惜一片江山，總付與啼鴂。」與稼軒之雄豪悲壯者不同。至於永遇樂詞云，「有尊中酒差可飲，大旗盡繡熊虎。」又云，「中原生聚，神京耆老，南望長淮金鼓。」乃有意傚稼軒者，非白石自然之致也。

白石作詞，亦用精思。漢宮春詞序云，「因賦此闋，蓋過旬塗藁乃定，朴翁咎予無益，然意所耽，不能自已也。」作百餘字之詞，改竄費時，至逾旬日，友人勸之，白石答以「意所耽，不能自已。」可見其用心之專精，態度之忠實。

總之，姜白石對於文學批評與創作，皆由深思獨悟而得，不肯依傍模仿，故能卓然爲一代詞宗。黃晦聞先生寒夜讀白石道人集題後云，「每從閒處深思得，詎向人前強學來。」頗能道出白石作詩詞之精神與態度也。

清代幕僚制度論（續）

全增祜

五　幕友制度與人材之調盤

科舉之弊，至明清而已極。況國家知於科舉之內取人材，而忽於科舉之外培養人材，於是人材日竭，流品日濁。但明代人材之培養與選擇，其道猶較勝清代一籌。明清雖同優遇科甲出身，然明代雜流出身較清代爲易，見於事實者，如明宣宗時兵部尚書徐晞及戶部尚書余亨皆出身吏員是（明史選舉志二。）明代書吏服役滿三年即可

出身。而清代則增至滿五年清代大開捐例，除科舉仍爲人人最理想之出身外，作官者咸視捐納爲終南捷徑，充斥仕途，阻礙他人；爲書吏者苟循資論格以與擁有貲財之人競爭，萬不相敵，遂一再改名充役，以房書生涯終其身。書吏既不復有進取之志，流弊乃日深。且如元及明初，爲書吏者品質每有可觀，而清則流風衰歇矣；明初，有志之士不憚俯屈身於書吏，以爲從政階梯，清代則已無聞矣。於是士之不遇者，遂習刑律，就幕聘，聊以自娛；或則以此爲鷦鷯之枝，棲息以有待，如黃小松（易）及汪龍莊皆曾以游幕自給於一時者。

幕友制度既經成立，國家遂從而承認之，且進而開一仕進之途矣。「雍正元年覆准：各省督撫延請幕賓，應遴選老成練達深信不疑之人，先將姓名履歷具題，造冊報部。如果効力年久，勤慎無過，該督撫保題議敍；如有才力出衆者，該督撫特疏薦引，從優議敍。其司道府州縣等官，亦豫將刑名錢穀及幕賓之姓名籍貫，申報督撫存案。計算六年期滿，並無參罰事故，果能深信其有爲有守，才識兼優，平日實無公私過犯者，出具確實印結，申送督撫，詳加驗看，秉公考試；除文理欠優，才具平常者，不准咨部外；如果文理優通，熟諳吏治，才具確有可用，方准該督撫保題，將考試原卷一併送部，俟兩省彙齊之日，吏部照考職例，奏請欽差大臣閱看試卷，分別等第，給以職銜選用。」（大清會典事例卷八十一，吏部處分例，外官保舉。）但此項立法，似欠周備，又不宜施與地方情形吻合，故行之未收實效。其一，幕友恆隨主官爲進退，其司道府州縣等官，若不能任至六年，則幕友將無期滿六年之望。其二，主官雖能任滿六年，而當中有遷調，則隨以進退之幕友，服務期限不能成爲片段，而此法条所指期滿云云，可以有不同之解釋，故雖積若干片段以成六年，難保不被挑剔。其三，「果能深信其有爲有守，才識兼優」「文理優通，諳熟吏治，才具確有可用」一類條件，未免責備求全；且督撫考試驗看，偏於具文，未必能拔擢眞才。其四，舊時交通不便，爲幕友者率多淸寒之士，在省候督撫驗看考試保題，晉京候直省考卷彙齊，候吏部查例辦理，候欽點大臣閱看試卷分別等第，一候再候，幾同俟河之淸。其五，新選官到省，候缺難如登天，坐冷官廳，趨走參謁，何如名幕府之溫飽軒昂！其六，下級官員偶得出類拔萃之幕友，不待六年，往往爲大憲指名索去。以此等故，令文自令文，而無與於爲幕友者進身之階。是以乾隆四十一年有一措辭巧妙之上諭，其結論爲「所有各省年終彙奏幕友之例，著停止！」（大淸會典事例卷九十七，吏部處分例，嚴禁幕友。）蓋停止年終彙報之後，已無由知悉幕友就聘年限，因而無從實行期滿保送之故事。故雍正元年之例，不待申明廢止而自然廢止。（又原定例有幕友不得延請本省及鄰省五百里內之禁，經此一諭，亦在廢止之列。此不在本節範圍，附記於此。）其督撫之保題薦舉，原無年限之涉定，而雍正元年奏准之案，又無明文廢止，故保題薦舉，終淸之世，行之不廢。督撫既有保舉之特權，故游幕者自以此爲勝境；其因保舉出身者，升遷之數，僅次於科甲，至於行政

經驗，以其閱歷有素，比之科甲班中且有過無不及之概。

督撫學政幕中較可兼收並蓄，故人材每不拘一格。如畢秋帆（沅）朱竹君（筠）阮芸臺（元）曾滌生（國藩）張孝達（之洞）諸公，咸有好士之譽；幕中之士，非必人人皆責以公事，不則亦未必責以日盡其力於公事；其性質殆與普通幕友不盡相同；究其實則造就人材之意義，遠重於得人材以爲己助。此種幕府，不啻爲一崇高之學府；其府主恆爲一時學者之領袖，雖居顯要，結習未忘，故尤樂與有志之士相研討，相砥礪；士之出其幕中者，每爲所熏染陶鎔，相與有成。於此政學合一之苑囿中人材最足稱述，觀於薛叔耘敍曾文正公幕府賓僚一文所述曾公幕下得人之盛，成就之宏，蓋可知也。凡爲之府主者，其規模旨趣，雖不及曾公之閎遠奇偉，然其以造就人材爲榮則一，于時名帥若左（宗棠）李（鴻章）岑（毓英）丁（葆楨）諸公，其幕府之選，亦復有風雲際會之盛焉。

府主之於幕友，亦頗有取諸人以爲善者。阮芸臺爲浙江巡撫時，延山陰名宿徐聯奎入幕。徐故以幕府起家，『罷官後無以自給，尙以章奏應幕聘，如秦晉豫皆至焉。元任浙江，初致之幕友不合意。次年，訪知君在山陰，乃禮聘君，君亦慨然相助。凡治漕，治災賑，治倉庫，治海盜，多得君之益。是時元年方三十七，君年已七十餘，每從君問舊事，論事務，多聞老成閱歷之言』（南昌府同知與堂徐君傳，揅經室續集卷二）其施於晚輩也，如薛叔耘記李傅相入曾文正公幕府一文中有云：『文正每日黎明必召幕僚會食，而江南風氣，與湖南不同，日食稍晏；傅相遂不欲往。一日，以頭痛辭；頃之，差弁絡繹而來；頃之，巡捕又來，曰：必待幕僚到齊方食！傅相披衣蹌踉而往。文正終食無言。食畢，舍箸正色謂傅相曰：「少荃！既入我幕，我有言相告：此處所尙惟一誠字而已！」遂無他言而散。傅相爲之悚然。蓋文正素諗傅相才氣不羈，故欲折之使就範也。傅相初掌書記，繼司批稿奏牘。數月後，文正謂之曰：「少荃天資於公牘最相近，所以奏咨函批，皆有大過人之處，將來建樹非凡，或竟靑出於藍亦未可知」！傅相亦自謂從前歷佐諸帥，茫無指歸，至此如識南鍼，獲益非淺！』凡此塤篪，惟父兄子弟間能之；僚友有此，誠足傳爲幕府佳話矣。

可以從學刑名錢穀之事者，大致不外兩種途徑：或爲刑戶兩曹，或爲外省衙門。不失古者以吏爲師之遺意。刑部戶部爲全國刑名錢穀之樞紐，一切政令案件皆集散於此，可以周知全國之事，得見各省之案牘，如章實齋所傳之汪泰巖，即寄跡於刑部令史六年而後出佐縣幕者（章氏遺書文集二）惟每一案件，屬員稟詳上司，督撫文移報部，出入增減之間，往往非復本來面目；故部中所能見之案，其於眞實民情，已經隔膜；爲政最要諗熟民情，其民情之眞隱，亦有非身在京師高瞻遠矚所盡洞然無遺者。州縣衙門宜爲最易洞悉民情者矣；然格局究嫌不廣，所見案件難收比較觀摩之效。欲學習政事，求其最爲適宜，自推司署。按察司爲一省刑名之總匯，其主持刑案之幕友，又恆

爲一時妙選；故學幕者擇師，恒以司幕爲鵠的。章實齋作蔣南河先生家傳，附其弟南衢傳，述南衢學幕之經過云『嘗客保定虞氏，求館穀地。虞氏意甚忽之。一日酒闌燈炧，出酬應詞章及通候箋啓凡數十通，俾公屬艸，云詰朝需之。公援筆立成，文不加點。虞氏奇其才，請爲其子授課，因贄公以金，使入按察使署習文書律令，一年而成。』爲之師者，教授之法，恒因人而異。約而言之：初步輒令從學者代鈔繕之勞，使之從實際體驗而有所得；故穎異之士，往往不煩其師，積時日而業自成。亦不事先規定卒業年限，其天才優秀而文理具有根柢者，成就亦恒迅速。同時爲之師者，又往往視受業者天才之高下而爲甄別之傳習，深淺急徐，因人而異。此等教學法，固與近代教學法上之實驗教學法及甄別教學法若合符節者也。

六　人材之地理分布

『紹興師爺』之名，膾炙人口久矣；或者猶有譏諷之意，然不足論也。大凡一名詞之能成立，必非始妄言之者；故『紹興師爺』云云，必倡之者嘗觀其大較而言之，和之者亦嘗觀其大較而始信從之；吾人居今日，難於爲之統計，即此以觀，宜可徵而信之矣。蓋自東漢中經六朝，迄於南宋，中原人士紛紛南移，東南之地，人口日增，質亦稱是。而紹興一郡，尤有足稱述者。其一，六朝建都金陵，南宋以臨安爲行在，紹興與兩地交通均極便利，人口移植之機會甚多；其二，其地有佳山水，六朝人最豔稱之，且因愛其山水而移居者爲衆；如王羲之爲會稽內史，遂樂此不去（晉書本傳；）而謝靈運亦云『會境既豐山水，是以江左嘉遁，並多居之』（宋書隱逸王弘之傳。）其三，會境人物遠在東漢之初即已有可觀，如後漢書循吏任延傳云：『時天下新定，道路未通，避亂江南者，皆未還中土，會稽頗稱多士。』其四，宋既南渡，仙源玉牒，王侯戚里，頗以紹興爲其棲止之地，如理宗即曾潛龍於此，見宋史本紀。後世之紹興人既富其先民優良品質及樂於遷徙之遺傳，故多習於遠游，長於進取，而能在學術及事業兩方面佔有相當之位置。

然遠游之動機，要與人口數字之升降以及生計之盈絀不無關係。南宋之亡，紹興故家因與國同其休戚之故，率皆瑣尾流離，轉乎溝壑。元代文學家袁桷謂會稽『往承大饑荒饉彌望，猶不能盡耕』（送達兼善祠祭山川序，清容居士集卷三十三。）夫以紹興土地如彼其狹，尚不能盡耕，則其人口之銳減於前，可以知矣。清容系出浙東名家，留心掌故，又嘗居紹興，其言宜可置信。果爾，吾請舉其言以見其時士子游食之狀。清容之言曰：『今游之最夥者，莫如江西；其拙游者，莫如浙東。浙之東，天台以能游稱，四明之士不著於游，餘五郡閭一見之』（贈陳太初序，清容居士集卷廿三。）以此知紹興之士遠游之風，不盛於元代。何則？人口未嘗繁息，略可食其土之所自出，不勞游食於四方也。吾昔居紹興，頗訪求各家譜牒，以及見存實物，兼詢之故老；深知自有明以後，流離者始紛紛返故土，疏理故業，故生息蕃庶，略復

書觀翯。而邦之人士，若游錄者，似亦偏於此時。四庫著錄榮陽外史集，作者鄭人鄭眞，字千之，洪武初以春舉試爲臨淮教諭，明史文苑有傳。其書故不甚顯。中有文九篇，所述之主人翁，皆爲書吏：

（一）送許彥英序，卷二十七。

（二）贈趙彝善序，卷二十七。

（三）趙府史傳，卷四十六。按此與前篇主人翁同爲一人。

（四）送川州衞千戶所司吏張子中考滿序，卷二十八。

（五）送潁上縣分巡千戶所司吏王敬儀歸河南都司序，卷二十八。

（六）送邢惟中陞鳳陽府大都督掾序。卷二十八。

（七）故山西賈克夫行狀，卷四十一。

（八）陳本輝傳，卷四十六。按本輝元季爲吏，明初已考滿得官矣。

（九）亡友王以文哀辭，卷五十四。按本篇主人翁王以文之父亭甫習吏事，以文則習儒業云。

此九文之主人翁，實爲八人。八人中，王敬儀籍貫故明，姑不論。餘七人中：浙江得其五，許彥英（會稽）趙彝善（山陰）陳本輝（山陰）王亭甫（四明）邢惟中（金華），江南與山西各得其一，張子中（京口）賈克夫（定襄）。浙省五人中，紹興得其三，而金華與四明各得其一。若論南北分配，則北人止居其一，而南人實居其六。又明初承元之餘風，並不賤吏。吾既論之矣，觀於七人中，如「本輝慷慨有志操，積學積文，手不釋卷……既長，名聲籍籍。值世運中微，慨然欲以詩名自見，見諸詩詠，流傳搢紳間」（陳本輝傳）；趙彝善，「處士谷祥之子，翰制本初先生從孫也。彝善讀書明理，達務，尤能爲詩。侍谷祥父來居潁上，鳳陽府聞知其名，羅致之，俾簿書從事」（贈趙彝善序）；則其時待吏之品質，蓋頗有優者。吾亦既引其緒矣。又如許彥英「諳法律，識時宜。凡文牒往來，能舉其綱要，故事無不集，令無不行」（送許彥英序）；「惟中爲『鳳陽』府史，歷掌刑戶二曹簿書獄訟之煩，錢穀戶口之眾，深識精覈，各得其要；故九州二十四縣之屬，莫不稱其公且勤，明且敏也」（送邢序）：其所習則後世幕友之習也，其事蓋亦幕友之事也。後世幕友多紹興人，明之初世爲吏者，似亦多紹興人也。紹興人之多於爲吏，至明末猶然。日知錄卷八吏胥條引謝肇淛曰：「國朝立法太嚴，如戶部官不許蘇松浙江人爲之，以其地多賦稅，恐飛詭爲奸也。然弊孔蠹竇，皆由吏胥，堂司官遷轉不常，何知之有？今戶部十二司胥算，皆紹興人，可謂目察秋毫，而不見其睫者矣！」胥算者，蓋指書吏與書算——明代書算之職，惟戶部有之——而言。綜計明清關於刑名錢穀基本事務，大致皆紹興人爲之，蓋非偶然者。何則？刑名錢穀關係人命及國計至鉅，案牘苟有字句之出入，數字之差謬，均足引起非所期望甚或不良之結果。又況法令例案重疊紛繁，比附援引，絲毫不容苟且；從事於此者，最基本之條件，厥爲精細謹嚴。但何以

明紹興人而具有精細謹嚴特性者之多也?

在吾解答此問題之先，請以他事爲言。凡治經史考證之學者，莫不當精細謹嚴，而史學尤須如此。『南宋以來，浙東儒者講性命學者，多攻史學，歷有師承』（章實齋邵與桐別傳，章氏遺書文集三。）清代如黃梨洲萬季野以至全謝山，皆傳此種學風（章實齋文史通義，浙東學術篇。）梁任公亦以清代史學獨盛於浙（清代學術概論六。）其後有章實齋獨究史法，梁氏稱其文史通義價值可比劉知幾史通（同上）四人中越得其二人焉，梨洲與實齋是已。蓋如治史學者必須具備之基本條件，而浙東人具備之者爲多，斯其學之盛極一時，實有過於他地域者矣。上述諸大師中，吾人猶觀其著書，察其爲人，無往而不見其精細謹嚴。汪龍莊，史學家而兼刑名學者也，吾人試讀其律學書如佐治藥言之類，其精細謹嚴之程度與其創作之史學工具書如史姓韻編者相去幾何? 十九世紀西方學者，戈而登論人與人間之差異由於遺傳之因素者重於環境之因素時，曾舉職工爲喻，謂如以彼之臂力而致力於另一技藝，亦將有不可思議之成就者。故以汪龍莊之天才，宜於爲名幕友，亦宜於爲名史學家。章實齋之史學，固如是其邃矣，乃實齋之子孫及其諸從弟皆後先以刑名之學出佐州郡（見章氏遺書文集八，十叔父八十序；劉刻遺書附錄，據墨跡，實齋子貽選上朱石君先生書；及文史通義附錄，實齋曾孫季眞跋；）章氏世籍會稽之道墟，以吾所知，終清之世，道墟之章，以游幕爲業者，歷有人焉。故知史學家之子孫及血親，雖其環境不容許使之成爲史學家，然其才必會以自見，如道墟諸章是也。總之，具有精細謹嚴之才者，因環境之不同，或則表見於史學，或則表見於吏學，其表見之處雖異，而其所以然之理則同也。

寧波與紹興之人地兩者，同有不可分性。然則幕友之產生何以寧波竟不於紹興乎? 蓋寧波有通海之港口，尤其在海洋暢通而後，易與海外諸國接觸，故經營海外貿易皆向海外移殖，遂使不少優秀分子獲得出路。紹興既無出海港口，其人民經營商業之興趣稍有遜色，故其職業之分配，略與寧波相異。又自明嘉靖間知府湯紹恩興修水利，山陰會稽蕭山三邑方數百里間，止知有水利，不復知有水患（明史循吏傳。）此種施爲，爲以後紹興土田豐厚之一大關捩。亦因地利盡闢，人口遂滋生不息，而明清兩代三邑實爲樂土。民生其間，因生活安定而益傾向於讀書立業。結果，土地日益不敷分配，而人民難於就業。俗稱「耕讀世其家」者，在紹興則不盡然，蓋讀則有之，耕則不能有其田久矣! 又因讀書者益多，競爭科名益衆；以有限之庠序學額，實難盡羅致讀書之人；幸而身列庠序，前途科名又未必能盡如人意，越俗有「一百秀才莫歡喜，七個貢生三個舉，四十五個平平過，四十五個窮到底」之諺，可見取科名之不若拾草芥易易。夫民生既如此其艱苦，而『學以致用』之觀念又亘古如一日，於是安土重遷，終不欲遠舉高飛之念。況水鄉之民，誠有如吳越春秋云『以船爲車，以楫爲馬

施」一者，欲其民恒樂於移徙，又兼傳統好動之血液，充滿人之軀體中，苟有可動之機，無不甘於嘗試。於是不能安於畎畝，及不得志於有司者，咸舉筆移硯游食於四方矣。其有交通遠游，不能告歸子孫隨之流寓，及歲不得闈薦應試，亦往往以就幕爲職業。又或游幕之家，近水樓臺，則其子姓學幕機會爲尤多，箕裘之紹，恆足稱焉。

章實齋亦曰：「吾鄉山水清遠，其人明銳疏達，地僻人工，不修士之所出，不能食士之入；秀民不得業，則往往以治文書律令，託官府爲幕客；蓋天性然也。」—（章氏遺書文集二汪泰巖家傳。）所言也，蓋就人與地兩者反覆以明其故，亦猶吾之在遺傳及環境兩種因素中推求幕友何以紹興人爲獨多也。既明此理，則其獨多之故，無待煩訴，亦無所用其推測及於把持，心法，地域觀念等等矣。且爲幕友者，率有如此遺傳，而有如彼環境以襯託之，則此遺傳此環境，絕非紹興一郡之人所得而專，或者尚有人在。明乎此，又可知浙西三吳江右諸區，其人亦往往明銳疏達；其士之所入，或亦偶有不食其士之所出；其人或亦有不得志於科舉官祿；其先世或親舊或亦有習刑名錢穀之學者，遂則其人之有以治文書律令，託官府爲幕客者，蓋亦天性然也。

七　結論

綜上云云，約得而言焉：

（一）幕友制度遠承古代養士之遺風，而與辟掾選吏同爲科舉制下補偏鈎沈之辦法。

（二）幕友制度之形成，乃因學與政脫節，及地方行政機構失其完善之結果。

（三）幕友制度萌芽於明中葉以後，而完成於清初；其完成也，以漸迨其既成爲事實，而後法律始予以承認，且進而許可幕友之出身。

（四）在行政系統上，幕友並無正式之地位，而係對主官私人負責；賓主結合，係基於道義，故在行政上所發揮之效力恒大，其於主官方面之制衡作用，尤有足稱者。

（五）於時督撫學政頗廣開幕府，禮致文人，而不盡責以公事，此等入幕之賓，其性質初不同於刑錢幕友；此種幕府，不啻爲一學府，其府主往往爲學術界名流前輩；故人材之造就，於斯爲盛！

（六）習幕者着重從實際體會方法，故在學成出而佐治之際，易於切合實際情形。

（七）紹興人獨多以游幕爲業者，蓋其人往往具有精細謹嚴之遺傳因素，再有其環境因素之襯託；反之，他地之人，使其遺傳及環境而與之相類似者，其人材之產生，亦恆類似；而此等因素相類似程度之深淺，恒決定此種人材產生之多寡焉。

然幕友制度之成立，至少在二百年以上，其間豈無流弊乎？大凡一種制度之運用，有利即有弊。夫幕友既與主官接近，又恆受主官之禮敬，則權勢之所集，善惡之所歸者，當首屈一指矣，而爲之賓者，遺德

有高倘卑劣之不齊，僱爲之主者，爲取之能力有不等焉；擇於目，觸於心而出自其手頭者，或有可欲之事物存焉；凡此種種，皆有激起罪惡之可能。觀於大清會典事例卷九十七處分例，嚴杳幕友一節所舉之過犯，如幕友假借聲勢，貿易行賄（山東），上司幕友與屬官串通消息（山東）等弊——一挨之事理，自所恒有。此皆所謂私罪也。其因執行公務而犯之過失——所謂公罪者亦非無有。蓋比附援引，擬議用字，輕重出入，疑似疑非之間，雖無意於爲惡，而有時不免在無意中鑄成錯誤。且幕友止爲主官私人，負責不能公然，代爲臨民，亦不能公然在主官：臨民如州縣刑案之辦理，率特幕友，但主官坐堂審問，幕友不得與聞；治獄之法，又多由主官口傳，書吏筆錄，甚至本之隔簾竊聽，一知聞而不甚詳細之材料，據律令以定罪，雖保必無差池；萬一主官而無理事之才，難自少升，爲錄因其口供筆錄，必難得其真象，有時竟與真象相反，則其陳於幕友之前者，必爲是非顛倒之材料，因而歸納比附之結果，必致於冤縱之局。且如每一案件之告訐，率於州縣也，當中不知經過多少時間之手，與更經過多少人地之轉折；在此耽延周轉中，差役與胥吏訟師與書吏上下其手之機會，又不知凡幾；惟差役與胥吏訟師書吏最周知民情者，又能從法律上着眼，以趨避輕重虛實，或則施其奸計於未到官之前，或則蒙蔽於審問未決之際，結果皆使案情如墮五里雲霧，於此主官而有撥開雲霧之才能，固足使水落石出，不然，則青天不見，雲霧益迷，難乎其爲幕後之人矣。幕友既不能臨民，而決令一再禁止幕友出外交結主官爲舉行明令，免自累計，往往藉端防範；故幕友以深居簡出爲尚，民間情僞易於隔膜，辦案時一味從文字上用力，則其鑄錯無足怪也。公罪無論矣，其私罪之不能免，事實上亦無庸諱言。即就私罪而論，也有私人應負其責，而非制度本身之過。故如有招勾結行賄，貿易一類之事，容有幕友爲之，而幕友未必皆爲之；不肯者有有爲之，有志之士，固不屑爲之也。要之幕友完全替主官私人辦事，職權敵重，然主官苟猶以得其維爲惡，亦不足夫主官才具有餘者，幕友無從超越權勢，苟優其禮，敬信任專一，則其充公忠，承轉及以責籌劃之任，固於政事有濟；其才具平平而無大過之宗官，苟賓主之間，井井有秩，賓按例辦事，而主則其所受，功不失爲那家政治；所不幸者主賓之間同惡相濟，則制度未如之何也矣！

或者以爲精細謹嚴之人，易失之於拘束，不長於通變，使其獨當一面，必有捉襟見肘之虞，然吾以爲精細謹嚴之□，若詮釋不妨以習見之『小處下手』四字當之。日常政事，即雖在小處下手，亦治之條明，亦祗恃乎小處下手。夫爲政而不能顧及小處，徒見其粗枝浮而已；與其粗枝浮，毋寧精細謹嚴。況小處下手之先，決條件，仍舊大處着眼，其粗枝浮絕非大處着眼之謂。且實行政與政務與事務並重，執行政務固宜精細謹嚴，處理事務尤須如此，其人而果能精細謹嚴，使之執行政務，可以寡過；使之處理事務，可以有功；安見其捉襟見肘也！漢代卿相往往起於小吏，雖時勢使然，亦足見其時 政貴從小處下

乎故滿之吏治號爲低，同後世「小事糊塗」成爲作官者一貫之理論。及滿清而國家事以北[illegible]命委諸此等人之手，徒見吏治日以廢弛；吏治廢弛之結果，使當政者與人民之間隔閡無由[illegible]達，[illegible]之視，未始不由於此。晚清之際，吏治與一[illegible]，故不惟中央與地方間形成隔閡，即親民之官與人民間，或亦如是。州縣中往往有精細謹嚴之幕友，而[illegible]小事均糊塗之地方官，

而使之處民理事；而科舉之弊，捐納之開，往往羅致無吏才無經驗之人，而畀之以臨民之重任，對於猶在某層之吏才及專家，又阻其升勝之路，故雖有精幹之幕友數十年，猶然黃卷[illegible]一無能之主官[illegible]文移之字句，彌縫形[illegible]案稿之時，[illegible]之任者人材之不獲調發，如是如是，此則[illegible]制度利中之路，雖不盡然，要其大抵如此耳。（原書一三頁）

休謨之外界學說（書評）

謝幼偉

Hume's Theory of the External World, By H. H. Price. 一九四〇年英國出版，共二二八頁。

休謨之學說（David Hume 公元一七一一——一七七六）頗以因果作用（Causality）及歸納問題（Induction）之批評而著名。一般哲學家莫不知之，即彼關於本質（Substance）無及人格同一（Personal Identity）之評論，亦為學者所注意。然休氏之外界學說，亦即休謨關於外界實在問題之理論，則受人忽略，而絕少提及者。此「休謨之外界學說」一書目的即在從人所忽略處，而將休氏學說加以闡發也。

此書著者為牛津大學邏輯教授普賴斯氏（H. H. Price）。布氏嘗有「論知覺」（Perception 一九三二年出版）一書刊行，在英倫哲學界，似亦為後起之秀。是書雖以論休謨之學說為名，然讀題一般，出心理上[illegible]不可能[illegible]布氏[illegible]休氏[illegible]其能有[illegible]人[illegible]得之印象[illegible]言者[illegible]非一休[illegible]而為布氏[illegible]借一休氏之上[illegible]後以個人[illegible]中之[illegible]加[illegible]休[illegible]所可接受[illegible]普通所謂[illegible]之論[illegible]乃以另一人之說[illegible]不忠實之點，在不明言[illegible]無所謂不忠實。布氏之論休謨，自謂與其他論究不同，彼之目的，不在從歷史上忠實敘述其說而已，而在從理論上疏通其說，糾正其說，及補充其說，因曰「如吾人欲理解休謨之著作而有所得——否則何必必讀之——則即令其說有謬妄不通處，亦當使其說有公平之流行。彼有錯誤時，當提出彼能接受之點，而糾正其錯誤，彼言有曖昧不明時，當探索其言外之意而使之明

辯。善通即以此種精神而讀康德之著作」（原書三及四頁）此無異謂吾人之讀休謨，亦當如是。本此精神，布氏全書乃充滿補充與糾正之點。雖其所補充者，或所糾正者，未必合乎休氏原意，或未必能爲休氏所接受，然吾人固不能以不忠實責之，反之，在某一意義上，布氏或爲休氏最忠實之理解者。此吾人讀布氏是書，所不能不先明瞭者也。

此書內容，頗爲專門，自非一般讀者所能領會。但其分析之精細謹嚴，允稱獨步。治哲學者，縱對休謨之說，不表同情，然對此一書仍有一讀之必要。蓋布氏爲休氏補充之點，皆極費苦心，無異一種哲學上之創作。且所討論之問題，亦知識論上極重要之問題。吾人對此種問題之解決，雖不必與著者相同，然識此一種可能之解決，則對此種問題之困難，必更有所知。他山之石，可以攻玉，異說之理解，常有助於己說之發揚。吾人切勿以主張態度之不同而忽之可也。

全書共分七章。第一章爲導論。第二，三，四，三章爲休氏學說之解釋與糾正。第五六兩章，則爲著者提出兩種可能之學說，認爲休氏可以接受以解決其困難者。第七章則爲結論。茲略將此書大意，爲讀者介紹如下：

吾人皆相信外在世界之存在也。此山河大地，總總林林，目所見，耳所聞者，吾人莫不相信其存在也。設有人不相信其存在者，至低限度，自常識言，不視爲愚，即斥爲狂。故「外界存在否？」之問題，乃無益之問題。休謨之論外在世界，即以此開端。其言曰「吾人可以詢問，以何原因而相信物體之存在？但若問，物體究存在否，則爲無益。蓋物體之存在，乃吾人一切推理所必須假定者。故吾人目前研究之題目，乃關於使吾人相信物體存在之原因而已。」（見Treatice, Book I, Section II）惟休氏所謂「無益」一辭，據布氏解釋，不當視爲邏輯上不可能之意，以吾人若信物體之存在，則詢問「物體存在否」？邏輯上自無矛盾之可言。例如，人信甲爲眞，則問「甲果眞否」？自非不可能之事。此亦不能解釋爲心理上不可能之意，以此一問題果心理上爲不可能，則謂此一問題爲不可能，亦不可能。換言之，心理上既不能有此問題，即心理上亦不能提出此一問題，而謂爲不可能。此一問題，一經提出，心理上即非不可能矣。故布氏認爲休氏所謂「無益，」實爲無意義之意，即謂「物體存在否？」之問題，乃無意義之問題。因吾人可問「此一物存在否？」或問「彼一物存在否？」如是之問題，固有意義。但若概括的詢問「物體存在否？」則實無意義。「如此爲休謨所謂無益之問之意義，則不論其說之確否，彼在哲學上究言及重要而有趣之點矣。」（原書一三頁）

「物體存在否？」既爲無意義之問題，則吾人關於外在世界之問題，乃吾人信仰原因之問題。吾人以何原因而信有外在世界耶？此在常人，必不思而答曰，吾所以信有外在世界者，以吾實見之，實覺之也。休謨對常人之問答，必不認爲錯誤。反之，彼必曰誠然。吾人所以能

獲有外在世界之知識者，必依乎吾人之官覺，必以吾人之官覺印象（Sense-Impressions）為知識之唯一來源。外在世界如均在吾人之官覺中，均為吾人之所見所覺，則吾人之信有外在世界，自有充足理由，亦自無問題。但所成為問題者，外在世界不均在吾人官覺中，不均為吾人所見所覺耳。以所見所覺為存在，常人之意如是，休謨之意亦如是。惟若以不可見，不可覺者為存在，則常人或不覺其困難，休謨或一般哲人即感覺其困難。休謨之問題，即在解決此種困難。蓋吾人信有外在世界者，實不僅以其可見可覺而已，即不見不覺時，吾人亦常信其繼續存在。此其原因之何在，則非常人所能答也。

按依休謨之意，一切觀念皆自印象而來。觀念之眞僞決之於印象之有無。如吾人關於外在世界之觀念，果一一皆有印象與之相應，則外在世界之眞實存在自必無可疑。然吾人之官覺印象果能得外在世界之一切乎？或外在世界果能全部永在吾人之官覺中乎？此吾人稍一沉思，而必知其不可者。吾人之官覺印象，乃零碎而非整全者，乃有間斷而非聯續者。張目見桌，吾人所見，必非桌之全部也，亦即不能得此桌之全部印象也。吾人能見其前，不見其後，能見其面，不見其裏。有所見，必有所不見。此所謂官覺印象之零碎性（Fragmentary-Character）。次則吾人之目視此桌者，決不能直視不移，而無一剎那之轉瞬也；決不能永目此桌而無左顧右盼之時間也；亦決不能無外出或睡眠之時間也。吾人之注視此桌者，必轉瞬焉，必左顧右盼焉，亦必有外出或睡眠之時間焉。換言之，吾人對於此桌之官覺印象，決非聯續而無間斷者。此所謂官覺印象之間斷性（Interrupted-Character）。吾人之印象所得，既非整全，亦非聯續，則吾人之信此桌存在者，豈亦謂此桌之存在非整全非聯續乎？豈亦謂此桌之一部存在，而另一部不存在，或見時存在，而不見時即不存在乎？自吾人唯一可恃之官覺印象言，吾人實僅能作如是觀。吾人僅能謂此桌之存在，既非整全，亦非聯續。此在嚴格經驗之立場上，乃為無疑之結論。然吾人之信有外在世界者，必不滿意於此種結論也，必謂此桌之存在，乃全部之存在，亦聯續之存在，而非僅一部存在，或見時始存在也。常人之信外界存在者，意實如是。常人決不謂此桌之存在為非整全，或非聯續。但吾人之官覺經驗，則不能為此種信仰之根據。吾人所信仰者，實超出吾人官覺經驗之所能證明者。謂此桌之全部繼續存在者，非謂此桌之全部繼續在吾人之官覺中也。此已為吾人官覺印象之零碎性與間斷性所否定。然則相信物體之全部繼續存在者，其信仰之原因，自必另有所在也。

吾人之官覺印象，既零碎而有間斷，然相信物體存在者，則似忽視其零碎與間斷焉。此欲從心理上而追究其原因，果何適而可？休謨之主要問題，即在乎此。休謨認為吾人之信仰物體存在者，其信仰之起源，僅有三種可能：一為感官（Senses），一為理性（Reason），又一為想像（Imagination）。但感官實不能為此種信仰之起源，以

感覺所得者僅爲當前存在之事物吾人。僅能由感覺而知當前某一印象之存在，或當前某某可感性質與關係之存在。至其不在感覺中，或感官之所不及者，則其存在與不感覺默無所言。事實上，吾人亦不能希望感覺有所言。蓋吾人決不能希望感覺能感其所不感。此在吾人，乃一矛盾行爲而已。但覺非此種信仰之起源，理性亦非此種信仰之起源。吾人雖能由理性而爲此種信仰，供給理由，然決不能謂此種信仰起源於理性。蓋以能運用理性以證明物體之存在者，僅爲少數之哲人，常人必不能焉。且哲人之所謂物體或物質，亦與常人異趣。常人之物體，有聲色等次性（Secondary-Qualities），哲人之物質，則僅有形狀大小等初性（Primary-Qualities）而無次性。（按休謨所指之哲人，乃十七世紀之哲人，如洛克等。）是哲人理性上之論證，縱極正確，亦與常人之物體信仰無關，況其實不正確耶。蓋休謨認爲哲人之論證，皆屬因果論證（Causal arguments）而因果論證則僅能在有經驗可能之範圍中始有效。吾人能由已經驗之事物而推論能經驗之事物，然決不能推論原則上不能經驗之事物。哲人之物質，固原則上不能經驗者也。（能經驗者，必有色聲等，無色聲等，即不能經驗。）此不僅錯誤而已，實爲毫無意義之言。故可見理性不惟非此種信仰之起源，且亦不能爲此種信仰而辯護。能爲此種信仰之起源者，僅爲想像之一事。「想像」一辭在休謨哲學上乃一極重要之名辭。休謨認爲此種信仰，唯能由想像而加以解釋。將吾人零碎而有間斷之官覺印象，爲之彌縫補充，使成爲若整全而聯續者，實想像之工作而已。

故休謨認爲吾人之所以信有整全之物體繼續存在者，其原因實爲想像。想像將吾人零碎而有間斷之官覺印象，爲之彌縫，爲之補充，零碎者使之整全，間斷者使之聯續，然後吾人對於物體存在之信仰得以產生焉。但想像彌縫補充之工作，亦不能毫無根據也。想像不能將吾人所有之一切官覺印象，任意彌縫，或任意補充也。必官覺印象之本身有某種特徵，而後吾人之想像得據之以從事其彌縫補充之工作。此官覺印象之特徵，休謨認爲有二，一曰官覺印象之恆常性（Constancy），二曰官覺印象之配合性（Coherence）。所謂官覺印象之恆常性者，休謨之解釋，可以粗淺之例說明之。例如，予坐室中，舉頭窗外，見有樹焉，有花焉，有草焉。予旋閉目數刻，復舉頭窗外，所見仍爲相同之樹，相同之花，相同之草焉。予出外數小時，或離家數十日，以至數年，復返故居，推窗外望，此樹也，花也，草也，一如當年，絕無變改。此例雖不正確，然足以顯示休謨心目中之所謂恆常性者。惟布氏認爲恆常，不當以事物言，而當以印象言。以事物言，即有事先假定物體存在之錯誤。休謨之意，實當以一串之印象，彼此極爲相似，以說明恆常。「恆常乃某種印象系列之特徵，即一串印象，非受空隙所隔，即爲聯續，而此一串中之一切成分，亦極爲相似。」（原書三三頁）有如前例，予所見之樹，實爲一串印象。閉目後所再見者，亦爲一串印象。

但前後之一串印象各極相似。此即印像之恒常性，使吾人之想像得彌縫其間，而信前後之一串為聯續者。至所謂官覺印象之配合性，吾人亦可與休謨之例而略加說明。休謨前此室煤火予現在見其白熱，但外出一小時，復返此室見此煤火雖仍在故處，然已非白熱而將熄滅矣。此前後所見固不相同，然彼此配合絕無矛盾。蓋煤火經一小時之燃燒，必由白熱而趨於熄滅，乃余往日自始至終見其為如是者。此在布氏，亦認為當以印象言，而不當以事物言。吾人先有一串完整之印象甲乙丙丁，後則但有甲……丁，而無乙丙之中間印象。此甲……丁之一串印象，雖有間斷，然因其與完整之一串相配合，吾人之想像，乃得補充之，而認為聯續焉。此即印象之配合性也。

吾人之官覺印象，既有恒常與配合兩特徵，然後吾人之想像乃能盡其彌縫與補充之工作。想像因印象之恒常或配合，遂可忽視其空隙，或忽視其被間斷處，而設想此空隙實有『未感之可感者』（Unsensed Sensibilia）存在，充滿其間，以聯絡此前後之一串印象。吾人所以信此樹雖不見而仍繼續存在，或信煤火雖不見而仍繼續在一小時內存在者，即此想像彌縫補充之力而已。但恒常與配合實非兩種截然不同之特徵。此兩種特徵，據布氏意，實可合為一種，而名為『忽視空隙』（Gap—indifference）之特徵，即空隙之發生，可加忽視，或不足輕重之謂。所謂『忽視空隙』者，「乃一串印象而在此一串中，任何部分有空隙發生時，此空隙並不阻礙其他部分以

式之恒常性質，依其尋常次序而發生」。（原書六二頁）例如前所言及樹之印象，可為甲，甲，甲，甲，甲」一串大致相同之印象。苟吾人有左顧右盼時，此一串可成為甲……甲甲，或甲……甲，端是所謂有空隙存在也。然此空隙之存在，與其他印象之照常發生，則無影響。此為『忽視空隙』之又一例。又如前所言及煤火之印象，可為一串甲乙丙丁之印象。苟吾人外出或他視時，此一串可成為甲……丙丁，或甲……丁。此亦有空隙存在，然亦無礙於其他印象之發生。此為『忽視空隙』之又一例。前一例，休謨名為印象之恒常性，後一例則名為印象之配合性，實則均為『忽視空隙』之例，皆均在從有間斷之一串印象，忽視其空隙，而想像為無間斷之一串而已。其唯一不同點，僅在前例之一串為單純之一串，而後例之一串則為複雜之一串。然自其有空隙而被忽視言，前後兩例固相同也。

在吾人官覺印象中，有『忽視空隙』之一串，此為經驗中極重要之事實。休謨之指明此事實，布氏認為乃哲學上特殊之貢獻。蓋休謨之哲學，其他部分可以錯誤，然其指明知覺上有『忽視空隙』之一點，則為無疑之經驗事實。非有此『忽視空隙』之官覺印象，或有而不覺，則吾人必不有物體存在之信仰，必不認為有離心而繼續存在之外界。（原書六四頁）吾人關於外界存在之信仰與『忽視空隙』之印象，實有密切關係。想像之工作，即在將此『忽視空隙』之一串印象，而加以一種類化作用（Assimilation）。所謂類化作用

非此一串中任何[illegible]者乃將有空隙之一串印象類化於無空隙之一串印象，或將有空隙之數串印象類化而成爲完整之一串印象。前者布氏名爲「串中之類化」（Assimilation by Convergence）後者名爲「重疊之類化」（Assimilation by Superposition）。串中之類化乃先有一串完整之印象，如甲乙丙丁，後則以有空隙之一串如甲，丙丁類化之於前者。此可以前述之煤火爲例。重疊之類化，則事先並無一串完整之印象，如甲乙丙丁，但有甲乙或丙丁或甲乙丙或乙丙丁，然後將所得印象彼此類化，以成爲完整之一串。如吾人未見全桌者，可將桌前，桌後，桌面，桌裏類化而成爲「一串全桌之印象」想像彌縫補充之工作，即此兩種類化作用爲之也。

但想像所彌縫，所補充者，事實上乃「未感之可感者」，乃想像所假定以聯絡有空隙之印象者。此「未感之可感者」究存在否？自休謨本人意見言，固不承認其存在。惟布氏認爲休謨不能證明「未感之可感者」爲不存在，誠以根據定義，此「可感者」既屬未感，即不能肯定其存在與否。休謨所能言者，僅可謂詢問「未感之可感者」存在否乃無意義之問題而已。然休謨雖可謂此爲無意義之問題，彼卻不能謂詢問「此一物體存否？」或「彼一物體存在否」爲無意義之問題。吾人涉及物體之語句，其有眞假可言，似爲無可否認之事實。休謨決不能一口抹煞，謂凡涉及物體之語句，皆無意義。惟任何涉及物體之語句，（如曰：「此爲一桌」）皆含有不少「未感之可感者」或全爲「未感之可感者」（如曰「隔室有一桌」）設詢問「未感之可感者」存在否爲無意義，則上述之語句如何能有意義？此爲困難之問題，亦休謨所未解答之問題。對此，布氏乃提出兩種學說，認爲休謨可以接受以解決其困難。此兩學說一名爲「有如」說（The as-if Theory），一名爲「表示」說（The Expressive Theory）。兩說在布氏書均有詳細說明，然頗爲繁複，不易簡述。大意所謂「有如」說者，認爲吾人涉及物體之語句，如「此爲一桌」之語句實際等於謂「此所見之長方而黃色者，有如一桌然」。更正確言之，「此爲一桌」之語句，等於謂「此某某實有之感官印象有，如某某未感之可感者存在然」。其形式實爲「甲有如乙」之形式。吾人雖不能問「乙是否存在？」雖可以此爲無意義之問題，然若問「甲有如乙」眞否，則非無意義之問題。此爲休謨有接受可能之一說。所謂『表示』說者，大意認爲吾人涉及物體之語句，嚴格言之，乃非有眞假可言之語句。此等語句實爲表示想像活動，表示想像彌縫補充之活動之語句。「此爲一桌」之語句，非指示客觀事件之語句，乃表示主觀活動之語句。此語句之本身無眞假，眞假在想像能否依之而與其他已感之印象相配合。此語句直所以表示想像活動之方法，其職能在促成官覺印象之配台。配合成功，則語句正確，配合不成功，則語句爲不正確。眞假之形容辭不加諸於此語句之本身，而加諸於謂「此語句能使吾人與某某特殊印象相配合」之次層語句上。

此亦為休謨有接受可能之一說。布氏對此兩說之分析，頗為精密，惜評者限於篇幅，未能詳述也。

布氏全書要點，略如上述。評者雖深佩布氏之解釋詳明，分析精細，然對於休謨主張，則有不能同意者。此雖不能廣說，然當略示所見。第一，評者認為休謨之主張，實過於重視官覺經驗。蓋官覺經驗雖為認識外界之主要工具，然外界之在吾人經驗中，則不純恃官覺，如眼能見物，而眼不自見，然眼固在經驗中也，吾人固不能謂眼不存在也，亦不能謂眼非物體，非外界也。如外界可不恃官覺經驗而知其存在，則官覺經驗之有無間斷，即與外界存在之信仰無關矣。第二評者認為休謨指明官覺經驗有間斷有空隙之一點，亦非重要之發現，決不如布氏所誇張者。在某一意義上，官覺經驗有間斷，乃人所共知之事實。印度唯識宗早即言六識皆有間斷，惟七八二識，始恒而不斷。唯因六識有間斷，然後唯識宗乃設想有第八之阿賴耶識，以為內變根身，外變器界之根本識或藏識。此其用意，或正與休謨相同也。第三評者認為休謨所謂想像彌縫補充之作用，實為一種疑似之假定，非有確切證據者。此與美哲桑泰耶拿（Santayana）所謂「禽獸信仰」（Animal Faith）之假定，非有若何極大之差別。桑氏謂吾人所以相信物質存在者，其原因實由於吾人之「禽獸信仰」。吾人本性，不能不信，猶如飢者，不能不食。此乃「飢餓之呼聲」，非有他也。此固任意假定之辭，然休謨之想像，正亦類是。休謨謂吾人關於外界存在之信仰，其起源僅有官覺，理性與想像之三種可能。安知除此三種外，不有第四種，以至第十種可能耶？此非任意假定而何？可見休謨之說，實有未能盡滿人意者。但其說之有研究價值，則無疑問也。